Das Geistesleben

der

Chinesen, Japaner

und

Indier

von

Dr. Adolf Wuttke.

Breslau,
im Verlage bei Josef Max und Komp.
1853.

Vorwort.

Die Aufnahme des ersten Bandes, selbst von Seiten der Gegner meines Standpunktes, hat mich eben so sehr ermuthigt wie zu der Steigerung meiner Anforderungen an das Werk selbst angeregt. Wer das Gebiet, auf welchem der gegenwärtige Theil sich bewegt, besonders das indische, auch nur einigermassen aus eigner Anschauung kennen gelernt, wird gerecht genug sein, nicht den Anspruch zu erheben, dass der Weg, den ich mir durch diesen dicht verwachsenen Urwald, in welchen bisher wohl viele Pfade hinein, keiner aber wieder herausführte, zu bahnen suchte, schon eben wie der Meeresspiegel und glatt wie eine Tenne sei. Wir stehen hier erst am Anfang der Erkenntniss. Es dürfte eher Manchem scheinen, als hätte ich schon zu viel gewagt, wenn ich in diesen dunklen Gebieten ein Gesammtbild zu zeichnen versuchte; — jedoch darf ich versichern, es mit bestimmt ausgesprochenen Ansichten ernst genommen zu haben; und was ich nur muthmassen, nicht begründen konnte, habe ich lieber vorläufig ganz bei Seite gelassen, als dass ich die sicheren Züge des Bildes durch zweifelhafte Gestalten trübte, — wiewohl ich für manche unwesentlichere Behauptungen des Textes, um das Werk nicht zu sehr auszudehnen, die vollen Beweise nicht beigebracht habe.

Dass der gegenwärtige Band, der den schwierigsten Theil des ganzen Werkes behandelt, nicht so weit reicht als beabsichtigt war, wird durch den Umfang des Stoffes gerechtfertigt; ein grosser Theil des Folgenden, auf bekannteren Gebieten sich bewegend, wird sich kürzer behandeln lassen. Die Fortsetzung des Werkes werde ich mir dringend angelegen sein lassen. Die Herausgabe des vorliegenden Bandes wurde mir nur durch die huldvolle Unterstützung durch Se. Excellenz des Herrn Ministers der geistlichen, Unterrichts- und Medecinalangelegenheiten ermöglicht, da die gegenwärtige Lage des deutschen Buchhandels für Werke dieser Art eben nicht sehr aufmunternd ist.

Breslau, den 1. Juli 1853.

Der Verfasser.

Inhalt.

Die Völker Ost-Asiens.

Einleitung.

§ 1.

Von der Stufe der wilden und halbwilden Völker, welche nicht in der Geschichte, sondern neben ihr stehen, schreiten wir fort zu den Völkern der Bildung und der Geschichte. Bei den wilden Völkern war die Zeit ihres Bestehens eine durchaus gleichgültige, denn ihre geistige Entwickelung wird von der Zeit nicht berührt; sie bleiben, was sie sind, ihr Dasein fällt nicht in die Zeitfolge der Geschichte. Die Geschichte weiss von ihnen eigentlich nichts, höchstens nur, insofern sie als wüstes und tobendes Element störend in das Leben der geschichtlichen Völker eingreifen. Auch bei den halbwilden Völkern kommt die Zeit ihres Auftretens wenig in Betracht, denn sie sind nicht organisch aus dem geschichtlichen Leben hervorgewachsen, und wachsen auch nicht in dasselbe hinein; sie sind eine Anomalie in der Geschichte, eine Zwittergestalt zwischen wilden und geschichtlichen Völkern, und wie alle Zwitter unfähig sich fortzupflanzen. Die Völker, mit denen wir es jetzt zu thun haben, stehen bereits in der Geschichte, haben die Wildheit schon ganz abgestreift, sind Völker der geschichtlichen Bildung und organische Glieder in der Entwickelung des menschlichen Geistes; sie erheben ihr Haupt und ihr Auge über den Boden und schauen nach oben; in ihnen hat sich die Menschheit aus dem dunklen Boden zum Tageslicht emporgerungen, um sich in mannigfaltigen, reichbelaubten Verästelungen zu entfalten. — Aber auch bei diesen Völkern stehen wir immer noch auf dem Boden der objectiven Weltanschauung (I. Bd., § 11 etc. 26); noch ist der subjective Geist nicht wahrhaft erkannt, noch weniger eine bestimmende Macht für die objective Natur geworden; das wahre Sein, das Göttliche, das, was für das menschliche Subject die höchste

Macht ist, ist nicht freier, persönlicher Geist, sondern ist Natur, steht dem persönlichen Geiste als eine rein objective, höhere Macht gegenüber, und der persönliche Geist schaut nur das, was nicht durch den Geist geschaffen ist; er verhält sich der Welt gegenüber nur episch, erzählend, nachzeichnend, nicht schöpferisch. Der subjective Geist ist da überall erst das Zweite, nicht das Erste, ist das Untergeordnete, nicht das Herrschende.

§ 2.

Der Wilde lebt geistig nur aus der Hand in den Mund, lebt einzig für die Gegenwart, nicht für die Zukunft, und hat auch keine. Die Völker der Bildung leben nicht bloss für heute, sondern auch für morgen; sie streifen die blosse Gegenwart, das Leben für den Augenblick, von sich ab, sie wollen für alle Zeiten leben, und ihr geistig Errungenes soll auf die kommenden Geschlechter erben. Wie sich der Mensch vom Thiere dadurch unterscheidet, dass er ein selbstständiges inneres Leben hat und es offenbart durch die Sprache, so unterscheidet sich der gebildete Mensch vom wilden dadurch, dass er ein selbstständiges geistiges Leben hat und es offenbart durch die Schrift. Was für den einzelnen Menschen die Sprache, das ist für das Volk die Schrift; sie hebt die Vereinzelung des Daseins auf, macht es zu einem allgemeinen und bleibenden. Die erste Schrift ist nicht für die Gegenwart, sondern für die Zukunft, nicht für den Alltagsverkehr, sondern für die Geschichte; um zu bleiben, ob auch das gegenwärtige Geschlecht leiblich untergehe, gräbt es seinen Geist den Steinen in unvertilgbaren Zügen ein. Mit der Schrift ist der Vorhang vor der Menschheit aufgerollt und der Mensch über den blossen Naturstand erhoben; durch die Schrift wird die Sprache geistig. — Die Chinesen sind das erste Volk, welches eine geistige Sprache, welches wirkliche Schrift hat. Die Wilden sind als Volk stumm, sprechen sich nicht als Geist aus; wir wissen von ihnen nicht sowohl durch sie selbst, als durch die Beobachtung ihres Thun und Treibens durch Andere; gebildete Völker aber sprechen aus, was sie als geistige, geschichtliche Erscheinung sind. Die Wilden können wir eigentlich nur schauen, beobachten; mit den gebildeten Völkern können wir sprechen, können sie selbst fragen, und sie geben uns Antwort.

Es ist aber nicht gleichgültig, wen wir fragen; nicht alle Schrift-Erzeugnisse in einem Volke sind Schriften des Volkes, Offenbarungen des Volksgeistes. Welche Schriften aber die ächten und wahren Denkmale und Offenbarungen des geistigen

Lebens eines Volkes sind, das haben nicht wir zu bestimmen, sondern das bestimmt das Volk selbst, welches in diesen oder jenen Schriften sich ausgesprochen findet, sich zu ihnen als dem richtigen und gediegenen Ausdruck seines Wesens bekennt. Die Völker haben ihre heiligen Schriften, welche nicht mit der profanen Zufälligkeit des einzelnen Subjectes behaftet sind, sondern den Mittelpunkt und das Wesen des allgemeinen Volksgeistes selbst darstellen. — Bei denjenigen Völkern, welche der objectiven Weltanschauung angehören, bei denen also die Wahrheit nicht in dem subjectiven Geiste ruht, sondern jenseits desselben, als eine objective Macht erscheint, sind auch die heiligen Schriften selbst nicht Erzeugnisse des Subjectes, sondern sind über demselben und jenseits desselben, sind für den menschlichen Geist eine gegenständliche Macht. Der Volksgeist ist noch nicht in der freien Persönlichkeit erfasst, sondern schwebt noch wie eine Wolke über derselben. Die Wahrheit ist weder in dem Subject noch aus demselben; ihre Offenbarung kommt von aussen, ist wesentlich eine jenseitige, aussermenschliche; der menschliche Geist ist dabei blosses Organ, hat eben nur still zu halten und aufzunehmen, nicht selbstständig etwas zu schaffen. Bei den Griechen können wohl die Dichter und Künstler die Götter machen, bei den Ost-Asiaten machen die Götter die Dichter und Künstler.

§ 3.

Bei allen Völkern, bei denen die freie Persönlichkeit des Subjectes noch nicht entbunden ist, hat nur das Unpersönliche, das Allgemeine eine Wahrheit, nicht der einzelne Menschengeist. Bei den subjectiven Völkern kann zwar der einzelne Mensch sich über den allgemeinen Volksgeist hinausschwingen; ein unbeachteter und verschmähter Geist kann höher stehen als sein Volk und seine Zeit; die Geister eilen da oft ihrem Volk voraus und leiten es weiter; — bei den objectiven Völkern dagegen wird der subjective Geist von dem allgemeinen Geiste schlechterdings geführt und bewältigt, und der Einzelne kann zwar träge hinter der Bildung seines Volkes zurückbleiben, aber ihm nicht vorauseilen, wie der Fisch nicht aus seinem Elemente heraus kann. Bei den subjectiven Völkern schafft sich der Mensch seine Geschichte, bei den objectiven schafft die Geschichte den Menschen; und die heiligen Schriften sind nicht Offenbarungen des menschlichen Subjectes, sondern des unpersönlichen geschichtlichen Geistes. Der Mensch schaut da eben nur die Wahrheit an, und sie

lässt sich schauen, aber nicht frei schaffen. Der Mensch liest nur die Schrift, aber schreibt sie nicht.

Daher ist hier auch keine von der Religion verschiedene Philosophie. Wie die Religion, so zu sagen, die weibliche Seite der Erkenntniss des Göttlichen ist, so die Philosophie die männliche; jene schaut die Wahrheit und nimmt sie gläubig auf, diese erarbeitet sich denkend dieselbe. Dieser Unterschied ist aber hier noch nicht; das ganze Wesen des Geistes ist hier noch weiblich; der Mensch ist auch in der Gedankenwelt noch vorherrschend empfangend und schauend. Die Weisen dieser Völker sprechen oft die tiefsten Gedanken aus, aber sie haben sich diese nicht erarbeitet, sie kommen ihnen zu, sie wissen selbst nicht wie, sie schauen nur vor sich hin und beschreiben, was sie vor ihrem Geistes-Auge sehen, aber sie schaffen sich nicht bewusst den Gedanken, wissen nicht, dass der Gedanke ihre Arbeit ist, er ist ihnen etwas Fremdes, etwas bloss Gegenständliches. Die Philosophie verschwimmt hier mit der Religion, ist nur dem Grade, nicht dem Wesen nach von ihr unterschieden, ist nur ein Weiterschauen in das Getriebe der Fäden in dem grossen Weltgewebe, ein taktvolles Beobachten des innern Zusammenhanges des Daseins, aber sie hat kein bestimmtes Bewusstsein davon, dass sie in diesem geistigen Schauen sich wesentlich frei verhält. Wir dürfen daher hier die philosophische Offenbarung des Volksgeistes von der religiösen nicht trennen, sie sind beide dasselbe. Daher giebt es aber auch bei diesen Völkern ebenso eine vom Volke anerkannte, rechtmässige, legitime Philosophie im Gegensatze zu häretischen Lehren, wie es anerkannte heilige Religionsschriften giebt; und diese anerkannte Philosophie ist eben so gut ein ächter Ausdruck des Volksgeistes wie die heiligen Volksschriften.

§ 4.

Da das Gottesbewustsein die Grundlage und das Herz des ganzen geistigen Lebens eines Volkes ist, (I. Bd. § 3. 25), — und da das Göttliche hier als ein schlechterdings jenseits des subjectiven Geistes Daseiendes erfasst wird, welches eben nur als Gegenständliches geschaut werden kann, sich dem schauenden Geiste ohne dessen Zuthun offenbaren muss, so müssen auch alle übrigen Seiten des Geisteslebens im Wesentlichen denselben Charakter tragen. Der Mensch hat da nicht selbstständig etwas zu erringen, hat sich nicht eine Welt zu erschaffen, sondern er hat einfach zu lernen, was ihm ohne sein Zuthun dargeboten

wird; seine gesammte geistige Welt, seine Kunst, Sittlichkeit, sein Staat, wird ihm wie dem Kinde fertig gereicht, und er hat das Dargebotene eben nur anzunehmen. Die heiligen Schriften offenbaren nicht nur religiöse Ideen, sondern eben so gut die Wissenschaft, die Regeln der Kunst, die Gebote der Sittlichkeit, des Anstandes und die Gesetze des Staates bis ins Kleinliche hinab. Das Volk weiss nicht, wie es zu allem diesem kommt, und nicht einzelne Menschen sind es, welche diese Dinge erfunden haben; sie sind einfach da, gewissermaassen von selbst gekommen, höchstens treten in ältesten Zeiten einzelne Menschen als passive Organe, als blosse Verkündiger der göttlichen Offenbarungen auf, bei denen sie selbst aber wenig selbstthätig betheiligt sind. Wir müssen also auch bei der Darstellung der Wissenschaft, der Kunst, der Sittlichkeit und des Staates auf die heiligen Schriften zurückgehen und dürfen den späteren thatsächlichen, oft sehr ausgearteten und gesunkenen Zustand dieser Seiten des Geisteslebens nicht als das Wichtigere und Maasgebende betrachten. Der einzelne Mensch kann lügen, aber die authentischen Offenbarungen eines Volksgeistes, seine heiligen Schriften betrügen uns nicht über das wahre Wesen desselben.

Zweite Stufe der Geschichte des Heidenthums.

Die Chinesen und Japaner.

I. Die Chinesen.

§ 5.

Die Chinesen, unter den Stämmen der gelben Menschenrasse der schönste und der weissen am nächsten kommende, und das einzige gebildete Volk unter den gefärbten Menschenstämmen, sind von den westlichen Gebirgen, der gemeinsamen Heimath des Menschengeschlechts, herabgestiegen [1]) und schon im Alterthum das zahlreichste Volk, von uralter, durchaus selbstständiger Bildung und Geschichte, am höchsten blühend in den drei letzten Jahrhunderten vor Christi Geburt bis in unser Mittelalter, jetzt längst versteinert und geistig sinkend.

Die chinesische Geschichtschreibung beginnt überall mit einem rohen Naturstande, wo die aus den westlichen Gebirgen herabgestiegenen Stämme wie die Wilden ohne Ackerbau nur von Baumfrüchten und Fleisch lebten, Thierblut tranken, sich in Thierfelle kleideten u. s. w. Die Verbreitung höherer Bildung durch die Fürsten verräth keine Spur eines fremden Einflusses; war ja doch auch die chinesische Bildung viel älter als die indische. Nach einer Reihe sagenhafter Regenten, an deren Spitze Fo-hi um 2950 steht, beginnt Chinas wirkliche Geschichte um das Jahr 2350 vor Chr., wo Yao das von einer ungeheuren Überschwemmung verheerte Land durch eine weise und kräftige Regierung wieder zur Blüthe bringt und die eigentliche Gesetzgebung begründet. Schnell entwickelt sich Chinas Macht und Bildung; seit der Mitte des zweiten Jahrtausends vor Christi Geburt ist es ein blühendes Reich. — In Kong-fu-tse sammeln sich alle Strahlen früherer Geistesbildung; und er begründet die für Religion, Sitte und Staatsleben als höchste Richtschnur geltende Sammlung der heiligen Schriften; von dieser Zeit an steigt Chinas inneres Leben immer mehr, bis die Eroberung des Landes durch die Mongolen die Kraft des Volksgeistes bricht, der sich später nie wieder zu seinem alten Glanze erhoben hat. Schon im achten Jahrhundert nach Chr. hatte das Reich über 50 Millionen Einwohner und gegenwärtig ist es mit seinen mehr als 360 Millionen Einwohnern,[2]) oder wie die Chinesen sich ausdrücken, Mäulern, das bei weitem volkreichste aller Reiche. Die früheren Zählungen des Volkes sind übrigens unsicher, und die geschichtlichen Angaben widerspruchsvoll[3]).

[1]) Gützlaff, Gesch. d. chin. Reichs, herausgeg. von K. J. Neumann. 1847. S. 2. Klaproth tableaux histor. p. 29. — [2]) Williams, Reich der Mitte, 1852, I, S. 195. — [3]) Biot im Journ. Asiat. III. Ser. t. I. p. 369 etc. Haussmann, voyage en Chine 1848; t. II. p. 2.

§ 6.

Kong-fu-tse oder Kong-tse, in wirrer Zeit die Erinnerung früherer Herrlichkeit und den Sinn für Gesetz und Ordnung weckend, sammelte, ordnete, reinigte und erweiterte des Volkes alte Ueberlieferungen und Geistesblüthen, gab in den King nicht seinen, sondern des Volksgeistes Errungenschaften eine bleibende Gestalt von unantastbarem Ansehn für alle Zeit, und ist so der geistige Mittelpunkt für Chinas Leben geworden; mit seiner Geltung stand und sank gleichmässig des Volkes Blüthe. Philosophische Geister, in seinem Sinne fortwirkend, wie Meng-tse und Tschu-hi gaben den alten Gedanken eine wissenschaftlichere

Form. Was Kong-fu-tse und seine Schüler gelehrt, ist vom Staate als alleingültige Lehre anerkannt.

Kong-fu-tse[1]), von den Chinesen „Fürst der Weisheit" genannt, ist geboren um das Jahr 550 vor Christo, der Sohn eines unbedeutenden Beamten. Er lebte anfangs in ärmlichen Verhältnissen[2]), wurde Schreiber, vertiefte sich später in die Erforschung der chinesischen Vorzeit, und die Ideale früherer Zeiten mit einer tief gesunkenen, zerspaltenen und unruhevollen Gegenwart vergleichend, suchte er für die bessere Vergangenheit Ehrfurcht und Nacheiferung zu wecken, und trat als ernster Sittenprediger auf, nichts wesentlich Neues lehrend, sondern geflissentlich überall auf das Alterthum und dessen Vorbilder verweisend. Er erklärte sehr oft, dass seine Lehre nichts Neues, sondern die der ältesten weisen Fürsten sei. „Meine Lehre ist die, welche unsere Vorfahren gelehrt und uns überliefert haben; ich habe nichts hinzugefügt und nichts hinweggenommen; ich lehre sie in ihrer ursprünglichen Reinheit; sie ist unveränderlich, und der Himmel selbst ist ihr Urheber. Ich streue nur, wie der Landmann, den empfangenen Samen unverändert in die Erde"[3]). Er fand bald eifrige Schüler. Um mehr zu wirken, suchte er eine Beamtenstelle und wurde endlich ein hoher Verwaltungsbeamter eines Fürsten; aber seine Sittenstrenge und Gesetzlichkeit machten ihn unbequem; sein Amt niederlegend, musste er selbst Verfolgungen und Elend erleiden. Er starb im Jahr 479[4]). Zwei Jahrhunderte später wurde er in den Fürstenstand, im 15. Jahrhundert sogar zur Kaiserwürde erhoben[5]), und seine Nachkommen geniessen noch jetzt grosse Vorrechte. Sein Andenken wurde durch Erinnerungs-Tempel hoch geehrt, und kaiserliche Ehren seinem Bildniss gespendet. „Seit Menschen geboren wurden bis heute, — sagt Meng-tse[6]) — war kein zweiter Kong-fu-tse und kein Sterblicher hat ihn an Weisheit erreicht;" er setzt ihn an Tugend und Weisheit noch über Yao und Schun, die alten Ideale der Menschheit. Seine Lehre, wiewohl anfangs vielfach angefochten, wurde allmählich Staatsreligion und Staatspolitik; seine und seiner Schüler Schriften sind die Grundlage aller höheren Bildung, sie werden in allen Schulen gelesen und zum Theil auswendig gelernt und sind Hauptgegenstand der Staatsprüfungen durch alle Stufen hindurch[7]). Gützlaff stellt seine geistige und sittliche Bedeutung viel zu niedrig.

Die King sind von Kong-fu-tse nicht verfasst, sondern gesammelt, geordnet, verbessert und überarbeitet; ihre Bestandtheile sind zum Theil 1800 Jahre älter als Kong-fu-tse. Der eigentlichen King sind drei. Der Y-king enthält die ältesten Ueberlieferungen chinesischen Geisteslebens. Seine Grundlage sind 64, von Fo-hi, dem

Gründer des chinesischen Reiches, fast 3000 Jahre vor Christo erfundene Zeichen, welche von kurzen, wagerechten, theils ganzen, theils unterbrochenen, weissen und schwarzen Linien in verschiedenartiger Zusammenstellung gebildet werden[8]). Diese Zeichen, Kua, des Fohi sind mit späteren Textworten und noch späteren Erläuterungen begleitet. Die ersteren aber sind überaus dunkel und vieldeutig, oft ohne allen erkennbaren Sinn und die späteren Erläuterungen äusserst willkürlich und in steten Wiederholungen zum Theil sehr fader Gedanken sich bewegend, so dass dieses Buch ebenso unerquicklich zu lesen als verhältnissmässig unergiebig für die sichere Erforschung des chinesischen Geistes ist. Die zahlreichen chinesischen Erklärer gewinnen freilich in der räthselhaften Dunkelheit des Buchs viel Raum für die Willkür der Deutung[9]), wir aber um so weniger wirkliches Verständniss. Der ursprüngliche Y-king enthält Gedanken über das Wesen der Natur, ist kosmologischen Inhalts; die späteren Erläuterungen machen meist moralische Betrachtungen daraus. Das Buch wurde schon in der Blüthezeit der chinesischen Litteratur nicht mehr verstanden[10]).

Der Schu-King[11]) ist für uns der wichtigste King; er enthält die alte Geschichte, mit Yao beginnend und sie bis ins siebente Jahrhundert vor Chr. fortführend. Viele sittliche und politische Betrachtungen sind mit der Erzählung verbunden. Das Buch ist die Hauptgrundlage für das Staatsleben geworden, steht noch jetzt im höchsten Ansehen und wird seit dem fünften Jahrhundert nach Christo in allen Schulen gelehrt. Kaiser Schi-hoang-ti, ein kräftiger Despot, dem der Schu-king unbequem war, liess im dritten Jahrhundert vor Christo alle aufzufindenden Exemplare desselben verbrennen, und führte seinen Befehl so streng durch, dass, als ein halbes Jahrhundert später Kong-fu-tse wieder zu Ehren kam, kein einziges Exemplar des Schu-king gefunden wurde, und man nur nach den Erinnerungen eines neunzigjährigen Gelehrten, der das Buch auswendig gelernt hatte, einen grossen Theil des Schu-king niederschreiben konnte. Im Jahre 132 vor Christo fand man noch ein auf Bambusplatten geschriebenes Exemplar vor, und aus diesen Urkunden ist der heutige Schu-king, der aber nur wenig über die Hälfte des alten enthält und sehr lückenhaft ist, zusammengestellt. Das Ganze ist unzweifelhaft aus sehr verschiedenen Zeiten[12]).

Der Schi-King[13]) ist das Buch der Gesänge. Seit dem 12. Jahrhundert v. Chr. wurden von den Kaisern Lieder verbreitet, durch welche die Sittlichkeit gefördert werden sollte; Kong-fu-tse wählte von den Liedern solcher Art, deren er gegen 3000 vorfand, 311 aus, welche den Schi-king bildeten. Viele derselben sind sehr

alt, und steigen über 1300 vor Christo hinauf; die jüngsten sind aus dem 7. Jahrhundert, viele sind von Kaisern selbst gedichtet[14]. Die Sammlung enthält aber keineswegs nur Sittengedichte, sondern eine grosse Anzahl der Lieder ist rein lyrisch ohne alle Beziehung auf einen moralischen Zweck; die Gefühle von Verliebten, die Freuden der Tafel und ähnlicher Genüsse sprechen sich, zum Theil in anakreontischer Weise, darin aus. Im Allgemeinen herrscht eine gesunde und zarte Sittlichkeit darin und viel natürliches Gefühl, im Gegensatz zu der späteren Lyrik; aber auch in diesen uralten Liedern schon bittere Klagen über die tief gesunkene Sittlichkeit des gegenwärtigen Geschlechts und eine heisse Sehnsucht nach früheren, besseren Zuständen. Viele der Lieder sind politische Gelegenheitsgedichte, und die Reichs-Annalen legen sehr grosses Gewicht darauf, dass die Dichter lobend oder tadelnd die Regierung der Kaiser begleiten.

Ausser diesen drei King werden noch mehrere andere Schriften zu den heiligen gerechnet und bisweilen auch mit dem Namen King bezeichnet. Dazu gehört der Li-ky, enthaltend die äusseren Sitten und Verhaltungsregeln, das Ceremoniel bei den verschiedensten Gelegenheiten[15]; ferner Ta-hio, „die grosse Lehre," von Kong-fu-tse und seinem Schüler Thseng-tse verfasst; Tschung-yung, — „die feste Mitte," von einem Enkel des Kong-fu-tse verfasst[16]; beide Werke fassen den Gesammtinhalt der Lehre des Kong-fu-tse zusammen; Lün-yü, nach dem Tode des Kong-fu-tse von seinen Schülern zusammengetragen;[17] Hi-tse, ein philosophisches Werk, dem Kong-fu-tse selbst allgemein zugeschrieben. — Den Büchern des Kong-fu-tse fast gleichgestellt sind die Werke des um 360 vor Christo blühenden Philosophen Meng-tse[18]; er schrieb Erklärungen zu der Lehre des Kong-fu-tse und brachte sie in grosses Ansehen.[19] — Viel bedeutender an geistigem Gehalt und eigentlich die höchste Blüthe chinesischer, auf Kong-fu-tse gegründeter Weisheit sind die Werke des Philosophen Tschu-hi oder Tschu-tse, von den Chinesen „Fürst der Wissenschaft" genannt, Chinas vielseitigster Geist, grosser Gelehrter und tiefsinniger Philosoph. Er blühte in der Mitte des zwölften Jahrhunderts nach Chr., und starb im Jahre 1200 in hohem Alter. Tschu-hi schrieb Commentare über sämmtliche King, bekämpfte eifrig eingeschlichene Irrlehren, besonders auch die der Buddhaisten, und bearbeitete fast alle Theile der Wissenschaft[20]. Seine Werke wurden vielfach in Auszügen bearbeitet, und gelten noch heute als vorzügliche Compendien. Seine Philosophie wurde die anerkannte Staats-Philosophie[21].

So sehr auch der Inhalt der heiligen Bücher als reinster Ausdruck

der in der Welt waltenden himmlischen Macht gilt, so ist doch damit ihre Unfehlbarkeit in allen Einzelheiten nicht behauptet; eine übernatürliche Inspiration ist dem Chinesen unbekannt, und Kong-fu-tse war und blieb ebenso wie die übrigen Urheber der heiligen Schriften ein fehlbares Organ der himmlischen Wirksamkeit, nur eben weniger fehlbar als andere Menschenkinder. Die treuesten Schüler des grossen Lehrers, wie Meng-tse, tragen daher kein Bedenken, manche Aussprüche desselben zu bezweifeln oder als widersprechend zurükzuweisen, und sie erlauben sich vielfache Berichtigungen seiner Schriften[22]).

[1]) Mémoires, concernant l'histoire etc. des Chinois, tom. XII. — [2]) Meng-tseu ed. Stan. Julien II, 4, 31; de Mailla, hist. II, p. 190. — [3]) Mémoires d. Chin. XII. p. 344. — [4]) Gützlaff, S. 65. 67; de Mailla, II. p. 209. — [5]) Gützl. S. 68. 238. 492. — [6]) Ed. Julien I, 3, 30. 32. 33. 34. — [7]) Gützl. S. 71. C. F. Neumann im Nouv. Journal Asiat. t. XIV. p. 59. — [8]) Y-king, ex interpret. Regis ed. Mohl 1834; prooem. p. V. p. 4. — [9]) Histoire générale de la Chine, trad. du Kong-Kien-Kang-Mou par de Mailla, publ. par Grosier. Paris 1777 etc. t. I. p. 7. — [10]) Gützlaff, S. 225. — [11]) Le Chou-king par Confucius, trad. par P. Gaubil, revu par M. de Guignes, Paris, 1770. — [12]) Chou-king, p. IV. 356. Hist. gen. par de Mailla, I. préf. p. VIII. IX. Gützlaff, S. 8. 9. 69. — [13]) Confucii Chi-king s. liber carminum ex latina P. Lacharme interpret. edidit Jul. Mohl, Stuttg. 1830. — [14]) Chi-king, praef. p. IV. XV. — [15]) C. F. Neumann in Illgens Zeitschrift f. histor. Theologie 1837. I. p. S. 5. 6. Gützlaff S. 68. — [16]) Neumann, a. a. O. S. 7. 8. Gützlaff S. 68. Tschoûng-yoûng, ed. v. Ab. Rémusat. in Notices et extraits des manuscrits de la bibl. du roi, tom. X, 1, p. 269. — [17]) Lün-yü übers. v. Schott. 1830. — [18]) Meng-tseu vel Mencium inter Sinenses philosophos ingenio Confucio proximum ed. Stan. Julien. Lutet Paris. 1824. Auch in Noël's Libri class. — [19]) Gützlaff, S. 78. Abel-Remusat im Dictionn. hist. de Michaud, t. XXVIII. p. 322. — [20]) Tschuhi's Natur- und Religionsphilosophie ist übersetzt von C. Fr. Neumann in Illgens Zeitschrift. 1837. Bd. 1. — [21]) Abel-Rémusat, Mélanges posthumes, p. 194. Neumann a. a. O. S. 21 etc. Gützlaff, S. 344. — [22]) Mengt-seu, II, 8. 4.

Erster Abschnitt.

Das religiöse Leben.

I. Das Gottesbewusstsein.

§ 7.

Unter der chinesischen Religion ist nicht die Gesammtheit der in China wirklich vorhandenen Glaubensweisen zu verstehen, sondern allein diejenige, welche als die ursprüngliche der ganzen Entwickelung des geistigen Volkslebens zu Grunde liegt, neben welcher die andern nur als geduldete Raum gewinnen konnten. Es ist die Reichs-Religion des Kong-fu-tse, welcher aber nicht als ihr Begründer, selbst nicht als ihr Verbesserer, sondern

einzig als der vorzüglichste Verkündiger und Wiederhersteller der thatsächlich längst vorhandenen Religion zu betrachten ist. Der sagenhafte Stifter des Reichs, Fo-hi, gilt auch als der Stifter der chinesischen Religion. Die mit dieser gleich alte Lehre des Lao-tse, einer andern Welt-Anschauung angehörig, hat nur eine untergeordnete Bedeutung gewinnen können; und der viel später aus Indien eingedrungene Buddhaismus, hier die Lehre des Fo genannt, hat zwar allmählich unter dem Volke sich sehr ausgebreitet, aber auf das Leben des Volkes, besonders in Beziehung auf den Staat, nicht viel Einfluss erlangt. — Im Allgemeinen hat der Chinese wenig Sinn für das Uebersinnliche; sein praktisch-nüchterner Sinn richtet sich vorzugsweise auf die materiellen Interessen; daher trägt auch seine Religion den Charakter der Oberflächlichkeit; seichtes Moralisiren in ermüdender Wiederholung füllt die religiöse Lehre grösstentheils aus; tiefere Gedanken sind spärlich und erscheinen erst spät. Was der Chinese mit dem hausbacknen Verstande nicht begreifen kann, das lässt er verächtlich liegen; den Grund werden wir kennen lernen.

§ 8.

Der Chinese führt alles wirkliche Dasein auf seinen Urgegensatz zurück. Während der Wilde immer nur das einzelne, konkrete Dasein erfasst, und die Ahnung des göttlichen Seins da immer nur in der Form der sinnlichen Einzelheit erscheint, also in der Weise der Anschauung, geht der Chinese denkend über die sinnliche Einzelheit hinaus und erfasst an dem Einzelnen das Allgemeine. Das wirkliche Dasein ist ihm nicht bloss dieses oder jenes, so oder so, sondern es ist überhaupt. Das Sein ist Etwas, was nicht diesem oder jenem, sondern allem Seienden zukommt. Der Wilde erkennt nur dieses Sein, der Chinese das Sein, jener nur das Einzelne, dieser das Allgemeine. Diess ist ein nothwendiger Fortgang der Geistesentwickelung und die erste Erscheinung eines wirklichen Denkens; denn das Sein ist nicht mehr ein Wahrzunehmendes, sondern nur ein zu Denkendes. Und als ein denkendes Volk sind die Chinesen eben ein gebildetes.

Das Sein ist aber auch wieder nicht bloss, sondern es ist wirklich nur, insofern es so oder so, dieses oder jenes ist; es ist gar nicht anders als in einer bestimmten Gestalt; es ist hier ein solches, dort wieder ein anderes, es ist jetzt so, dann wieder so. Das Sein hat also in Wirklichkeit Unterschiede an sich, ist nicht blosses Sein, es unterscheidet sich, es bezieht sich als

dieses Sein auf ein anderes, es verändert sich, mit einem Worte: es thut etwas. Was da existirt, ist ein thätiges Sein und eine seiende Thätigkeit. Das blosse Sein wäre ein unterschiedsloses, wäre so viel wie nichts; das thätige Sein aber führt sich in eine Menge von Unterschieden ein, wird ein vielfaches Sein, eine Welt.

An dem Dasein wird eine Zweiheit aufgefasst; von dem einzelnen, bestimmten Dasein wird abstrahirt, das Allgemeine zu gewinnen gesucht, und dieses Allgemeine erscheint nun als eine Zweiheit, über welche das chinesiche Denken schlechterdings nicht hinauskommt. Der Urgrund des wirklichen Daseins ist ein Zweifaches, Sein und Thun, ein ruhender Stoff und eine bewegende Kraft; beide bedingen sich gegenseitig; keins ist ohne das andere; beide sind an einander, aber nicht aus einander; keins ist das Erste und keins das Zweite. Nicht die Einheit, sondern die Zweiheit ist der Urgrund aller Dinge. Der Urstoff, das ruhende, passive Sein, heisst Yn; die Urkraft, das bewegende, active Sein, heisst Yang; das Zeichen für beide in den Kua des Fo-hi ist die gebrochene und schwarze und die ungebrochene und weisse Linie (Yn: — —, Yang: — [1]). Die höchsten Erscheinungen dieses Gegensatzes in der Wirklichkeit, und darum das höchste Bild desselben, aber nicht der Urgegensatz selbst, sind die Erde und der Himmel, als Mutter und Vater aller Dinge.[2]). Beide, erst durch jenen Urgegensatz erzeugt, werden häufig sinnbildlich statt desselben genannt.

Yang, durch den Himmel versinnlicht, ist das Zeugende, Männliche, Yn, durch die Erde versinnlicht, das Empfangende, Weibliche; Jenes ist diesem gegenüber das Höhere[3]). Yang ist das Starke, die Urkraft, der Urgrund aller Bewegung, Yn ist das Passive, Träge, an sich Bewegungslose, und alle Bewegung nur durch das Yang empfangend[4]); am vollkommensten erscheint das Yang in der Sonne[5]).

In der wirklichen Welt, welche aus dem Eingehen der Urkraft in den Urstoff entsteht, muss sich natürlich jener Urgegensatz beziehungsweise wiederholen; da hat der Stoff, insofern er bewegt, lebendig ist, den Charakter Yang, insofern er aber ruhend, todt ist, den Charakter Yn. Yang und Yn haben also da eine etwas abgeschwächte Bedeutung; sie sind da zwei Seiten oder Zustände an derselben Materie; dadurch wird aber der unbedingte Dualismus des Urseins nicht aufgehoben, denn dieser doppelte Zustand einer und derselben Materie ist nicht das Erste, sondern das Zweite. „Der Stoff ist nur einer; insofern er aber sich bewegt, ausbreitet, aus sich herausgeht, heisst er Yang, insofern er aber bei sich bleibt, zusammenhängt, heisst er Yn[6]).“

Was die Religionsschriften nur als einfachen Lehrsatz hinstellen, das sucht Tschu-hi tiefer zu entwickeln. Die Zweiheit ist auch bei ihm die Grundlage alles Seins. Aber sein philosophischer Geist sucht, Angesichts der Einheitslehren des Lao-tse und der Buddhaisten, über diese Zweiheit sich zur Einheit emporzuarbeiten. Er fasst zunächst im Anschluss an die eben erwähnte Darstellung des Hitse den Gegensatz von Yang und Yn nicht als den letzten Urgegensatz, sondern als zwei Zustände einer zu Grunde liegenden Urmaterie, als einer bewegten oder ruhenden. Diese zwei Zustände sind aber der Urmaterie nicht an sich eigen, sondern da diese wesentlich den Charakter der Ruhe hat, also Yn ist, so muss sie die Bewegung anderswoher empfangen. Bewegung und Ruhe in der Urmaterie setzen ein Zweites neben und ausser ihr voraus, durch welches jener Doppelzustand hervorgebracht wurde. Dieses Zweite ist die Urkraft. Diese höchste und letzte Zweiheit, Urkraft und Urmaterie bedeuten nichts Anderes, als was wir schon früher als Yang und Yn gefunden haben. Aber diese Urzweiheit giebt dem philosophischen Denken, welches nothwendig die Einheit verlangt, keine Ruhe; sie ist ein Problem, dessen Lösung gesucht werden muss. Tschu-hi, der über jene zwei Urgründe nicht ein Drittes, Höheres setzen kann, sucht die Lösung dadurch herbeizuführen, das er die Urkraft aus der nebengeordneten Stellung zur Urmaterie höher hinaufrückt zu einer übergeordneten. Zuerst also ist die Urkraft; dann erst, also aus ihr ist der Urstoff.

„Vor der Existenz der Welt war weder eine Beziehung der Urmaterie zur Urkraft, noch der Urkraft zur Urmaterie. Als einmal die Urkraft war, entstand daraus die Urmaterie, daraus wiederum die ruhende und die bewegende Materie, und diess heisst man das vernunftgemäss erfolgte Auseinandergehen. Zuerst war die Urkraft des Himmels: sie enthielt die Urmaterie; die Masse der Urmaterie ist das Fundament, wodurch die Natur möglich ward. — Der Ausfluss der Urkraft zur Urmaterie hatte noch nicht begonnen; denn die Form der Urkraft ist die obere (oder erste), und die Form der Urmaterie ist die niedere (oder zweite); wesshalb die Formen obere und niedere genannt werden, sind sie nicht aus demselben Grunde frühere und spätere? Wäre wohl die Urmaterie ohne den Absatz der Urkraft? — — — Die Urkraft ist das Eins, welches sich spaltete; Himmel und Erde und alle Wesen zusammen sind nur durch die Urkraft. Ist die Urkraft, so ist auch die Urmaterie, aber so, dass die Urkraft als Quelle betrachtet wird. Wenn nun die Urkraft das Obere oder Erste genannt wird, so heisst diess so viel: das Absolute [Tai-ky, = die höchste Spitze, das Letzte, über welches hinaus

nichts mehr ist, das Ursein] bewegt sich und erzeugt die bewegende Materie; nach der Bewegung des Absoluten erfolgt Ruhe, und diese Ruhe erzeugt die ruhende Materie [7]." — „Ehe noch Himmel und Erde waren, war bloss die Urkraft. War die Urkraft, so war der Himmel und die Erde möglich, wie im Gegentheil ohne die Urkraft weder Himmel noch Erde, weder Menschen noch Dinge und überhaupt kein Leben möglich wären. War die Urkraft, so ward die Urmaterie; daraus floss die Zeugung und jedes Ding [8]." — „Der Ausdruck: das Absolute (Tai-ky) ist gleichbedeutend mit dem Worte Urkraft (Ly). Tai-ky ist die Urkraft des Himmels und der Erde und aller Dinge; — — jegliches Ding lebt, weil das Tai-ky innerhalb jeglichen Dinges. — — Die Urkraft ward bewegt und es entstand das bewegende Princip (Yang); sie ward ruhig und es ward das ruhende Princip (Yn) [9]." — „Aus dem Tai-ky entstehen alle Wesen; es ist die schwangere Normal-Urkraft; sie ist jener grosse Ursprung, woraus das Können hervorgeht. Die Urkraft enthält die Fähigkeit zu allen einzelnen Wesen; — — jegliches Ding erhält seine Nahrung von ihm, und Alles und Jedes liegt im Tai-ky ausgebreitet. — Die Urkraft war schwanger und ist mit der Urmaterie niedergekommen [10]." — „Das Tai-ky war, bevor sich irgend ein Wesen aus ihm getrennt hatte; aus ihm ging das ruhende und das bewegende Princip hervor, und doch ist es in dem ruhenden und bewegenden Princip; aus ihm gingen alle Wesen hervor und dessen ungeachtet ist es in allen Wesen. Es ist nur die einzige Urkraft, und sie ist Alles, sie ist das Alleräusserste, und desshalb heisst ihr Name: die höchste Spitze (Tai-ky). Ohne sie wären nicht die Bewegungen des Himmels und der Erde [11]."— „Die Urkraft selbst kann nicht gesehen werden, sie kann bloss dadurch erkannt werden, dass sie sich auf das ruhende und bewegende Princip stützt [in beiden sich zur Erscheinung bringt]; die Urkraft hängt oberhalb Yn und Yang, wie ein Mensch, der reitet [12]."

Diese Urkraft ist aber in Wirklichkeit gar nicht vor der Urmaterie, sie ist nicht zeitlich, nur dem Begriffe nach früher. „Das Verhältniss der Urkraft zur Urmaterie ist ein ursprüngliches, wovon nicht früher noch später gilt, wenn man auch die Urkraft als das Obere setzt." „Könnte man wohl sagen: Es ist Tag, — und das ist die Urkraft; es ist Tageshelle, — und das ist die Urmaterie? Sind also die Prädikate früher und später anwendbar? [13]" d. h. so wenig der Tag vor der Tageshelle ist, so wenig ist die Urkraft vor der Urmaterie. Darin liegt der ganz richtige Gedanke, dass vor dem Endlichen, vor der Welt überhaupt von gar keiner Zeit die Rede sein kann, die Zeit vielmehr der sich verändernden End-

lichkeit angehört. Mit der Aufhebung des zeitlichen Vorherseins wird indess das Vorhersein dem Begriffe nach nicht aufgehoben. Aber es konnte einem so tiefen Denker wie Tschu-hi nicht entgehen, dass es auch mit einem bloss begrifflichen Vorhersein der Kraft vor der Materie sehr bedenklich stehe, dass der Gedanke, die blosse Kraft sei die Quelle der wirklichen Welt und zunächst der Materie, sogleich auf einen unlösbaren Widerspruch stosse. Die Urkraft ist schlechterdings nur, insofern sie wirkt; dieses Wirken ist aber in der chinesischen Weltanschauung ein Gestalten, ein Formgeben, bezieht sich nothwendig auf einen zu gestaltenden, zu bewegenden Stoff. Der Begriff der Kraft ist hier keinesweges der Gedanke des in sich selbst lebenden Geistes, sondern hat schlechterdings noch das Wesen der Äusserlichkeit; die Kraft geht nach aussen, setzt ein Anderes ausser sich voraus, auf welches sie sich als thätig bezieht. Der Begriff der Kraft ist noch etwas ganz Relatives, ist eben nur die eine Seite des Daseins, welche ohne die andere gar nicht gedacht werden kann. Wie kein Oben gedacht werden kann, wo kein Unten ist, wie kein Beleuchten möglich ist, ohne dass Etwas da ist, was beleuchtet wird, ebensowenig kann eine Naturkraft gedacht werden, ohne einen Stoff, an dem sie wirkt; — Natur aber ist hier noch alles Sein. Tschu-hi wird sich dessen auch wohl bewusst, und von seinem über das chinesische Bewusstsein hinausstrebenden Fluge umlenkend, erklärt er: „Der Satz; zuerst war die Urkraft und hernach die Urmaterie, ist nicht ganz richtig. — Die Urmaterie ist der Anhaltspünkt der in Thätigkeit übergehenden Urkraft. In der That kann die Urkraft für sich weder streben, noch wirken, noch irgendwo hinzielen, ausser auf die ruhende Masse der Urmaterie. Die Urkraft verhält sich zu dieser, wie der Himmel zur Erde [14].“ — „Die Urkraft konnte die Vollendung der Dinge nicht bewirken. Desshalb heisst es auch: Es war die Urmaterie und alsdann war auch die Urkraft. Ohne Urmaterie keine Urkraft. Das Viele ist durch die Urmaterie und durch die Urkraft das Viele, d. h. jede der zwei Principien könnte für sich allein Nichts vollenden. Die Urkraft bildete, ehe Himmel und Erde getrennt waren, mit der Urmaterie vereinigt eine Einheit [15].“ „Die Urkraft ist in der Urmaterie; beide in nothwendiger Beziehung stehenden Mächte können nicht von einander getrennt werden [16].“ „Die Urkraft an sich ist kein Wirken;“ und so wenig man vom festen Lande sprechen könnte, ohne Wasser, so wenig kann man von Urkraft sprechen, ohne Urmaterie [17]. — Die Urkraft verhält sich zur Urmaterie wie das Feuer zu dem verbrennenden Stoff; „wie Feuer, vom Fett umgeben, Lichtstrahlen ausströmt, ebenso wird es erst

möglich, den Geist [das Wesen] der Urkraft durch Hinzutreten des Geistes der Urmaterie zu erkennen [18]."

Jenes Hinaufschieben der Urkraft über die Urmaterie, jener Versuch, eine Ureinheit an die Spitze des Seins zu stellen, ist nicht durchgeführt, und die angestrebte Einheit geht sofort wieder in die chinesische Zweiheit auseinander. Bald nach dem ersten kühnen Aufschwung des Gedankens zu einer Einheit des Urgrundes entschwindet dem chinesischen Denken die Flugkraft, und es senkt sich wieder auf den sicheren Boden der alten Naturzweiheit herab, und nimmt verzichtend wieder zurück, was es vorher mit philosophischem Tiefsinn ausgesprochen; denn einen Schritt weiter auf jener Bahn, und Tschu-hi steht nicht mehr auf dem Boden des chinesischen Gedankens, sondern auf dem des indischen; aber Tschu-hi bleibt Chinese. So oft ihn auch, der von indischer Weisheit gekostet, der innere Trieb des vernünftigen Denkens zur Ur-Einheit hinzieht, immer wieder wendet er Angesichts des Zieles um.

„Man kann nicht annehmen, — sagt er mit den Worten eines andern Philosophen, — dass das Zwei der Grund des Lebens sei; denn jedes Ding ist in sich Eins, und alle Dinge bewegen sich bloss um ihre Mitte. — — Das Eins bleibt aber immerdar das Fundament; das Zwei kann durchaus nicht als dasjenige betrachtet werden, wodurch ein Ding wird, es ist bloss der Grund des Hervortretens;" — und Tschu-hi selbst fügt erläuternd hinzu: „Alle Dinge sind dem Streben nach aus dem Eins; aber das Eins ist nicht im Stande sie hervorzubringen. Das Eins ist der Lebensgrund, — das Zwei ist die Ursache des Werdens [19]." — In diesen Worten liegt, genau genommen, das Bekenntniss der chinesischen Philosophie: Alles Dasein ist dem Streben der Vernunft nach aus dem Eins; wir müssen als vernünftig Denkende die Einheit als Urgrund betrachten, — aber wir sind nicht im Stande, die Vielheit aus der Einheit abzuleiten. Es geht wohl auch manchen andern Denkern so.

Zu dem Alles aus sich hervorbringenden Ur-Eins gelangt Tschu-hi nicht, am wenigsten zur Idee des Geistes, — weil er durchaus in der Natur befangen bleibt, deren inneres Wesen eben der Gegensatz ist.

[1]) Yking. p. 4. 44. Hitse (Yking, tom. II. p. 457 etc.) c. 8, art. 1. — [2]) Chouking, p. 88. 150. — [3]) Yk. I. p. 165. 196. II. p. 381. — [4]) Yk. II. p. 385. 386. 387; Hi-tse I, 4 (Anh. zum Yk.) — [5]) Yk. II. p. 406. — [6]) Yk. II. p. 387. — [7]) Tschu-hi, von Neumann in Illgens Zeitschrift. 1837. I. S. 32. 33. — [8]) Ebend. S. 35. — [9]) S. 42. — [10]) S. 44. 40. — [11]) S. 43. — [12]) S. 48. — [13]) S. 35; vgl. S. 32. — [14]) S. 34. — [15]) S. 40. 54. — [16]) S. 37. — [17]) S. 35. 40. — [18]) S. 37. — [19]) S. 71. 72.

§ 9.

Die zwei Urgründe des Daseins, Urkraft und Urmaterie, oder Yang und Yn, oder sinnbildlich: Himmel und Erde, haben ihrem Begriffe nach eine nothwendige Beziehung auf einander; die Urkraft wirkt auf die Urmaterie, bewegt und gestaltet sie, und das Product dieser Vereinigung des Urgegensatzes ist das wirkliche Sein, die Welt. Die verschiedenen Grade der Einwirkung der Urkraft auf die Urmaterie bewirken die verschiedenen Stufen der Naturdinge. An jedem Dinge sind beide Ur-Elemente vereinigt; es giebt Nichts, was bloss Yn, und Nichts, was bloss Yang wäre; aber die Mischungsverhältnisse sind verschieden. Die Zweitheilung geht darum durch die ganze Welt, und wie an jedem Dinge zwei entgegengesetzte Elemente sind, so bilden sie allesammt zwei Reihen, in deren einer das Yn, und in deren anderer das Yang vorwaltet; eine männliche und eine weibliche Creaturen-Reihe, eine active und eine passive. Es ist hier also keine Schöpfung, auch keine Entwickelung der Dinge aus einem Urkeime, sondern eine Vermischung eines Urgegensatzes, ein Product aus zwei Factoren; nicht ein Hervorbilden, sondern ein Zusammensetzen, nicht ein organischer, sondern ein chemischer Process.

Eine Reihe von den aus der Verbindung der Naturgegensätze entspringenden Elementar-Dingen giebt schon der älteste Theil des Y-king. Es sind da zwischen dem reinsten Ausdruck des Yang, dem Himmel, bezeichnet durch das dreifache Yang-Zeichen, (☰) und dem reinsten Ausdruck des Yn, der Erde, bezeichnet durch das dreifache Yn-Zeichen (☷) noch sechs Zwischen-Elemente angeführt in folgender Weise: 1)

☰	☱	☲	☳	☴	☵	☶	☷
Himmel,	Wolken,	Feuer,	Donner u. Blitz,	Wind,	Wasser,	Berge,	Erde.

Mit dieser von selbst verständlichen Reihe ist nun freilich nicht etwas Absonderliches gesagt; wir sehen aber, dass der Grundgedanke chinesischer Kosmogonie schon in den ältesten auf Fohi zurückgeführten Überlieferungen vorhanden ist. Dass die Welt durch ein Zusammentreten des Urgegensatzes entstanden, wird in den King wiederholt ausgesprochen. Der Himmel erscheint da als die männliche Kraft, als Vater, die Erde als der weibliche Leib, als Mutter, und die Creaturen als das Product beider, die Himmelskraft als der Saame, die Erdmaterie als der Boden, in den er fällt. 2) „Sobald Yn und Yang sich vereinen, so entsteht ein wirkliches Dasein und dieses besteht aus beiden, ein

Werk des Himmels und der Erde." [3]) — Der Himmel und die Erde stehen an der Spitze der das Yang und das Yn darstellenden Doppelreihe der Weltdinge; [4]) und es ist augenscheinlich der Himmel und die Erde, als die höchsten Offenbarungen der zwei Urgründe, gemeint, wenn es heisst, die Bewegung des Yang sei kreisförmig, wachse vom Frühling bis zur Sonnenwende und nehme dann wieder ab; und dasselbe bestehe aus einem zwar feinen und unserem Auge nicht wahrnehmbaren aber doch festen Stoffe, und habe eine bestimmte, nie endende Umdrehung; seine Gestalt sei rund, während die des Yn eckig sei und daher weniger beweglich. [5]) In weiterer Entwickelung erscheint Frühling und Sommer als vorherrschend dem Princip Yang angehörig, und Herbst und Winter dem Princip Yn eigen [6]) und so werden mit leichter Mühe die Dinge nach zwei Seiten hin weiter gruppirt. Da die Kraft sich zum Stoff verhält wie die Einheit zur Vielheit, so herrscht in allen Dingen, in denen Yang vorwaltet, die Einheit, in den andern die Vielheit; man drückt diess auch so aus: Die Zahlen des Himmels sind 1, 3, 5, 7, 9, die der Erde 2, 4, 6, 8, [7]) weil in den ungraden Zahlen die Theilung in zwei gleiche Theile immer Eins als das die Getrennten Verbindende übrig lässt.

Viel tiefer geht Tschu-hi. Nachdem er den mehr mit philosophischer Ahnung als mit wirklich spekulativer Entwickelung aufgefassten Gedanken einer Ureinheit und einer Herleitung der Urmaterie aus der Urkraft wieder fallen gelassen hat und damit auf dem eigentlich chinesischen Boden wieder feste Stellung eingenommen hat, verfolgt er den Gedanken der Ur-Zweiheit folgerichtig weiter. Die Urmaterie ist an sich ruhend; alle Bewegung empfängt sie einzig von der Urkraft; diess ist die Grund-Voraussetzung. Nun hat die auf den Stoff einwirkende selbstständige Kraft eine doppelte Seite; einmal bezieht sie sich thätig auf den Stoff, bewegt ihn, ist für ihn da, und insofern eins mit ihm; andrerseits aber ist sie auch von dem Stoff verschieden, steht selbstständig ihm gegenüber, ist etwas für sich und bezieht sich auf sich selbst. Diesen Gedanken, dass die Urkraft zwar auf die Urmaterie sich bezieht, aber doch nicht bloss für die Urmaterie da ist, sondern auch für sich selbst etwas ist, legt sich das chinesische Denken, mehr an das Anschauliche gewöhnt, so zurecht, dass es die Urkraft nur mit Unterbrechung wirken lässt; die Urkraft „bewegt sich und erzeugt die bewegende Materie; nach der Bewegung der Urkraft erfolgt die Ruhe, und diese Ruhe erzeugt die ruhende Materie; ohne vollendete Bewegung erfolgt aber keine Ruhe; — — es ist Bewegung, und darauf erfolgt Ruhe; es ist Ruhe, und darauf erfolgt Bewegung." [8]) „Die innerliche Bewegung ist das Fundament des

bewegenden, und die Ruhe ist das Fundament des ruhenden Princips (d. h. des Yang und des Yn). — — Bewegung und Ruhe beziehen sich auf die Urmaterie."[9]) „Das bewegende Princip ist die Quelle des ruhenden, denn auf Bewegung folgt nothwendig Ruhe; auf die Ruhe folgt nothwendig Bewegung, desshalb ist das ruhende Princip auch Quelle des bewegenden. — Bewegung und Ruhe sind Yn und Yang. Alle Gestalten hienieden sind Bewegung, d. h. Bewegung des Tai-ky; sie sind Ruhe, d. h. Ruhe des Tai-ky. — Das Tai-ky umschliesst seiner Natur nach das ruhende und bewegende Princip wie ein Gürtel. — Das Tai-ky ist gleichsam die Spitze des Gebäudes, die Spitze des Himmels; denn es enthält Alles; die äusserste Spitze der Urkraft ist die Bewegung des bewegenden und die Ruhe des ruhenden Princips. Ohne das Absolute ist weder Bewegung noch Ruhe, und nur die Urkraft ist Bewegung und Ruhe.[10]) Yn und Yang entstehen beide aus der einen Urmaterie; wenn die ruhende Urmaterie in Fluss geräth [durch die Urkraft], so entsteht das bewegende Princip; wenn die fliessende Urmaterie in Stockung geräth, entsteht das ruhende Princip. — Yn und Yang sind weiter nichts als der Tod und das Leben der einen Urmaterie; sie sind Vorwärtsschreiten (Yang) und Zurückgehen (Yn), Vollenden und Beginnen. — Yn und Yang zusammen werden die Ordnung, Tao, genannt."[11])

Indem so Tschu-hi die in dem Begriff der einer Urmaterie gegenüberstehenden Urkraft nothwendig zu denkende Doppelseite, die Beziehung derselben auf die Urmaterie und die Beziehung derselben auf sich selbst, oder ihr Wirken ausser sich und ihr bei sich Bleiben, ihr Einswerden mit der Urmaterie und ihren selbstständigen Unterschied, in der nicht ganz zu treffenden Weise ausdrückt, dass er die Urkraft wirken und d a n n wieder ruhen lässt, drängt sich von selbst die Frage auf, wie kommt bei diesem Pulsschlag des Daseins, bei diesem Ein- und Ausathmen, bei diesem Vibriren des Lebens die Urkraft zu der d o p p e l t e n Erscheinung, zu bewegen und dann wieder zu ruhen, also sich selbst zu beschränken und zu verneinen? wie ist die Ruhe des seinem Begriff nach Thätigen zu begreifen? — Tschu-hi wirft sich diese Frage selbst auf. „Wie kann die Urkraft Bewegung u n d Ruhe enthalten? Erst muss sie doch eine Form [eine einschränkende Bestimmtheit] haben, bevor Bewegung und Ruhe erfolgen kann. Die Urkraft hat aber keine Form, dann kann wohl auch von Bewegung und Ruhe keine Rede sein?" — und er giebt darauf die Antwort: „Die Urkraft enthält Bewegung und Ruhe, d e n n — die Urmaterie enthält Bewegung und Ruhe. Wenn die Urkraft keine Bewegung und Ruhe enthielte, könnte dann wohl die Urmaterie Bewegung und Ruhe

enthalten?"[12]) — das heisst eigentlich, weil ich beide Zustände nicht in und aus der Urmaterie erklären kann, muss ich sie in der Urkraft voraussetzen. Das ist nun freilich keine philosophische Art, etwas begreiflich zu machen, und das Unbegriffene wird nur eine Stufe weiter hinaufgeschoben; aber der Dualismus muss eben nothwendig bei einem ungelösten Gegensatz stehen bleiben; und jede wirkliche Lösung desselben würde den ganzen Standpunkt aufheben. Tschu-hi bringt erläuternde Analogieen, aber keine Beweise; z. B. „wird ein Blasbalg bewegt, so erfolgt eine Wirkung, lässt man ihn los, so bleibt bloss die Macht. Eben so bleibt die Urkraft Urkraft, wenn auch die Thätigkeit nachlässt." Ein anderes Mal vergleicht er die doppelte Art des Wirkens mit dem Herausgehen und Zurückkriechen der Schnecken.[13]) Das erinnert sehr an indische Gedanken. Die Zweiheit ist hier nur in eine abstracte Einheit zusammengefasst; und so wenig wie die Urzweiheit, Kraft und Materie, in einer wirklichen Einheit begriffen ist, so wenig ist es der Doppelzustand der Urkraft: Bewegung und Ruhe. Der Pulsschlag des Lebens, Sein und Nichtsein, sind hier schon in die höchste Spitze des Seins zurückgeschoben und ohne Weiteres als vorhanden vorausgesetzt, ohne begriffen zu sein.

Durch die aus der Urkraft in die Urmaterie übergegangene Zweiheit, also durch die in zweifachen Zustand versetzte Urmaterie ist der Grund zu allem Werden, zu allem einzelnen Dasein gegeben, welches nun durch alle Stufen hindurch die Doppelgestalt der Urgründe auch an sich ausdrückt; jedes Ding ist Yn und Yang zugleich, aber alle gruppiren sich in zwei Reihen, deren eine das Yn und die andere das Yang vorzugsweise in sich trägt. „Menschen und Dinge schwammen in der Urmaterie vermischt und vereint durch einander; sie traten aber hervor vermittelst der doppelten, gegenseitig in nothwendiger Beziehung stehenden Ordnung des Yn und Yang. Diese Ordnung ist die endlose Umwälzung, das grosse Gesetz des wandellosen Himmels und der Erde; sie flossen nach und nach hervor aus dem Vereinigten. — So lange das ruhende und das bewegende Princip noch nicht vereint wirkten, konnten die Dinge auch nicht werden; es war bloss eine Leere; Nichts war vorhanden. — Alles kann sich nur durch den wechselseitigen Beistand des ruhenden und bewegenden Princips entwickeln. Diess ist die Ordnung, dass jedes Ding aus dem ruhenden und dem bewegenden Princip hervorgehe: diess neigt sich diesem, und jenes neigt sich jenem. — Himmel und Erde bestehen aus beiden, aus der Urkraft und der Urmaterie. Bei der Entstehung des Menschen und der Dinge spendet die Urkraft das Ihrige, und alsdann wird das Wesen,

die **Natur** [die Innerlichkeit, die geistige Seite, der Charakter der Dinge], es spendet die Urmaterie das Ihrige, und alsdann wird die Gestaltung, das Erscheinen" [die Äusserlichkeit, das Materielle, das Sichtbare]. [14]) „Das anfängliche Werden der Dinge begann durch die freie Bewegung des ruhenden und des bewegenden Princips; aus beiden ward das bestehende Doppelprincip (das Männliche und das Weibliche) vollendet. Sobald als aus der Urmaterie Etwas hervorgegangen war, so war alsbald das Doppelprincip, das Männchen und das Weibchen, vorhanden, und beide pflanzen sich dann fort. Auf diese Weise wird das Heraustreten aller Dinge vom Nichtsein zum Sein. — Yn und Yang sind die doppelte, gegenseitig in nothwendiger Beziehung stehende Ordnung. Der Inbegriff des reinen Himmels ist das vollkommen männliche Princip; der Inbegriff der reinen Erde ist das vollkommen weibliche Princip. Obgleich das männliche dem Yang, dem Princip der Bewegung gleicht, so kann man dennoch nicht sagen, dass es das Princip der Ruhe nicht ebenfalls in sich enthalte; und eben so verhält es sich mit dem weiblichen Princip. — Yn und Yang zertheilen sich und werden die fünf Elemente; in jedem der fünf Elemente sind aber Yn und Yang zugleich. Yn und Yang zusammen sind die Urmaterie; Himmel und Erde erzeugen die Dinge. — Sie sind die Fülle zwischen Himmel und Erde; sie sind Tod und Leben, Enden und Beginnen aller Dinge. — — Man kann aber das ruhende und bewegende Princip nicht von den Gestaltungen trennen, so dass man sie auch ausserhalb derselben erkennen könnte." [15])

Das Verhältniss der Urbedingungen der Welt wäre sonach, schärfer gefasst, folgendes:

Alles ist aus dem Höchsten und Unbedingten, „der letzten Spitze" des Daseins, aus der Urkraft.

Die Urkraft besteht aber nicht an sich, ohne die Urmaterie; sie ist ohne die letztere gar nicht denkbar.

Die Urmaterie besteht eben so wenig an sich, ohne die Urkraft.

Die Urkraft wirkt auf die Urmaterie, bewegt sie, und setzt sie in den Charakter Yang. Sie geht aber nicht in die Urmaterie auf, sondern bleibt für sich, zieht sich aus ihr zurück, ruht; und die so in Ruhe gelassene Urmaterie ist in dem Charakter Yn.

Die Urmaterie ist also wesentlich eine bewegte und eine ruhende; und aus diesem Doppelzustand gehen alle Dinge hervor, und sie tragen darum das Doppelprincip an sich, aber in verschiedenen Graden.

Urkraft und Urmaterie haben nicht an sich ein wirkliches Dasein **ausser** den Dingen; ihre Wirklichkeit ist vielmehr nur **in** den Din-

gen; sie haben mehr nur ein abstractes Sein, das erst in den Einzelerscheinungen wirklich wird. Die Urkraft ist „wie ein Baum, der sich in Zweige spaltet, Blätter und Blüthen und Früchte hervorbringt;“ — wie nun ein Baum gar nicht wirklich ist, ausser in allen seinen Theilen, und Blätter und Blüthen nicht aus ihm sind, sondern der Baum in ihnen, so ist auch die Urkraft nicht ausser den Dingen, sondern in ihnen, wird in ihnen wirklich, wie diese in jener möglich sind. „Was in den Dingen und Handlungen ist, das ist das Tai-ky; die Urkraft ist, mit einem Worte, in dem Himmel, in der Erde und allen Dingen.“ — „Die Dinge existiren nicht, ausser durch das ursprünglich Herrschende; sie können nicht bestehen, ausser dass es darin ist [16]).“

Das die Urkraft darstellende Yang in den Dingen ist die geistige Seite an ihnen, das Wesen, die Innerlichkeit, das was dieses Ding zu diesem macht, die Einheit, während das Yn die materielle Grundlage ist, das Viele, was durch das Yang zu einer Einheit zusammengefasst wird. „Das Eins ist Yang, das Zwei ist Yn;“ daher wird auch in den Kua des Fohi das Yang durch eine ganze, das Yn durch eine gebrochene Linie bezeichnet. „Das Viele oder Verschiedene steht in Beziehung zur Urmaterie, alles nicht Verschiedene zur Urkraft [17]).“

Während sich die Volksreligion einfach bei dem Urgegensatz von Yang und Yn, oder Himmel und Erde beruhigt, ist dieser Gegensatz bei Tschu-hi, so zu sagen, organisirt. Yang und Yn sind da nicht der erste, sondern eigentlich der dritte Gegensatz, hervorgebracht durch einen Dualismus in der einen Seite des Urgegensatzes. Die Gliederung erscheint also so:

Urkraft .... Urmaterie

Bewegung .... Yang
| |
Ruhe .... Yn

Die übrige Entwickelung der Welt ist nach Tschu-hi kurz folgende: Die durch die sich bewegende und ruhende Urkraft in einen zweifachen Zustand polarisirte Urmaterie „bewegte sich, wirbelte hin und her, rieb sich hier und dort und rieb sich schnell, und schnellte reibend eine Menge Absatz aus. — — Die Welt ist ein Niederschlag der Urmaterie, das Leichte und Reine wird der Himmel, das Schwere und Unreine die Erde. — — Alles sie Umgebende bewegt sich immer im Kreise herum; die Erde selbst aber ruht unbeweglich im Mittelpunkte. — — Als der wässerige Schlamm sich noch nicht getrennt hatte, war das Chaos schwarz und dunkel; nach vollendeter Trennung, nachdem im Mittelpunkte freie Bewegung begonnen

hatte, ward der Weltanfang leuchtend und hell, und Himmel und Erde waren vollendet[18]);" — und es ward Licht. — Die ersten Naturelemente, in welche das Chaos auseinander ging, waren das Feuer, Wiederholung des Yang, und das Wasser, Wiederholung des Yn. „Das All war Chaos, ehe es sich trennte in der Zeit. Ich halte dafür, dass nur die Zwei vorhanden waren, Wasser und Feuer; aus dem schlammigen Absatze des Wassers ward die Erde, — aus der klarsten Reinheit des Feuers ward der Wind, Donner und Blitz, Sonne und Sterne." — Im Himmel stellt sich die Materie als Yang dar; er ist das Bewegende, der Lebenspender, von ihm kommt Regen, Licht und Wärme; er ist die Darstellung der Urkraft, „das vollkommen männliche Princip." Die Erde ist das „vollkommen weibliche Princip;" im Frühling und Sommer ist die belebende Kraft des Himmels am grössten, da herrscht Yang; im Herbst und Winter ist die ruhende Erde überwiegend, da herrscht Yn. Ebenso herrscht Yang am Tage, kulminirt um Mittag, und weicht darauf dem Yn, das in der Nacht herrscht. [19])

Yang und Yn bilden nun durch gegenseitige Durchdringung die fünf Elemente, aus welchen alle übrigen Dinge entstehen. „Die Blüthe der fünf Elemente ist der Mensch;" in ihm ist die bewegende Kraft herrschend über das Ruhende, und er hat, was Himmel und Erde nicht haben, Geist und Willen. Der Urgegensatz des Activen und Passiven offenbart sich bei dem Menschen wie bei dem Thiere in den zwei Geschlechtern. [20])

Überblicken wir das von Tschu-hi so künstlich und nicht ohne Tiefsinn aufgeführte Gebäude, so finden wir eine durch alles Dasein hindurchgehende Polarisation, eine doppelte Kette von Weltgestaltungen und Eigenschaften, deren oberste Glieder in einen einzigen Ring zusammenzufassen von Tschu-hi vergeblich versucht worden ist. Die wesentlichsten Glieder dieser Doppelreihe stellen sich, übersichtlich zusammengefasst, etwa folgendermassen:

Das Active.	Das Passive.
Urkraft.	Urmaterie.
Bewegung.	Ruhe.
Yang.	Yn.
Einheit.	Zweiheit.
Die ungrade Zahl.	Die grade Zahl [Tschu-hi, S. 86].
Anfang.	Vollendung [S. 71].
Leben.	Tod [70].
Seele.	Körper.
Geist.	Natur [52. 65].
Licht.	Dunkel.

Tag.	Nacht [63. 80].
Wärme.	Kälte [75].
Himmel.	Erde.
Frühling und Sommer.	Herbst und Winter [81. 86].
Süden.	Norden [80].
Feuer.	Wasser [85].
Das Männliche.	Das Weibliche.
Lust.	Schmerz.
Das Gute.	Das Böse [76. 77. 78].

Tschu-hi will diese durch das Dasein hindurchgehende Zweiheit dadurch zu einer Einheit bringen, dass er die Urmaterie aus der Urkraft herzuleiten sucht. Da aber nach dem ganzen Standpunkt die Urkraft wesentlich nur existirt, insofern sie sich auf die Urmaterie bezieht, erst in der Urmaterie wirklich wird, so schlägt dem Chinesen die vermeintlich errungene Einheit unter den Händen zur Zweiheit um, und er giebt ausdrücklich den verunglückten Versuch auf, und geräth bald darauf sogar in einen gesteigerten Dualismus, indem er der Urkraft ohne Weiteres eine Thätigkeit und ein Aufhören derselben zuschreibt, ohne für diese Doppelseite einen Grund in der Urkraft aufweisen zu können. Die Atmosphäre des chinesischen Geistes ist so sehr von dem Dualismus geschwängert, dass derselbe überall von selbst hervortaucht, wo auch der denkende Geist sich hinwenden mag.

Tschu-hi hat die Einheit nicht erreicht, nur als Aufgabe für das Denken hingestellt. Und dass er sie hingestellt, darin besteht sein hohes Verdienst; als Chinese konnte er sie nicht erringen, als Philosoph musste er sie als Forderung anerkennen. Dass aber überhaupt der Gedanke der Einheit ihm aufgegangen ist, das führt ihn auch schon theilweise über die chinesische Beschränktheit hinaus, und weist auf eine höhere Weltanschauung hin, wenn es ihm auch nicht gelungen ist, die Einheit selbst philosophisch zu erarbeiten.

Der in der chinesischen Weltanschauung sich offenbarende reine Naturalismus bietet eine merkwürdige Ähnlichkeit mit modernen den „Fortschritt über veraltete Standpunkte" repräsentirenden Ansichten. Ihre Vertreter wären also mit ihrer Denkarbeit grade da wieder angekommen, von wo das Menschengeschlecht in seiner unreifen Kindheit ausging; — der Unterschied ist nur der, dass das chinesische Denken von dem blossen Naturstandpunkt ahnend zum Geiste aufwärtsstrebt, während diese modernen Ansichten von dem Standpunkte des Geistes sinkend ins blosse Natursein rückwärts streben.

[1]) Yk. I. p. 7 etc. — [2]) Yk. I. p. 195. 196; II. p. 383. 388. 413. Chouking, p.

150. — [3]) Yk. II. p. 547; vgl. 524. — [4]) Yk. II. p. 381. — [5]) Yk. II. p. 385. 386; Yk. I. p. 203. — [6]) Yk. I. p. 196. 214. — [7]) Yk. II. p. 472. — [8]) Tschu-hi v. Neumann, a. a. O. S. 33; vgl. 43. — [9]) S. 42. 43. — [10]) S. 44. 45. 46. 47. — [11]) S. 75. 70. 80. — [12]) S. 49. 50. — [13]) S. 47. 70. — [14]) S. 71. 80. 38. — [15]) S. 64. 65. 74. 87. 79. — [16]) S. 50. 55. — [17]) S. 52. 41. — [18]) S. 55. 57. — [19]) S. 56. 74. 82. — [20]) S. 69. 76. 60. 61. 64.

§ 10.

Das göttliche Sein, der Urgrund alles Daseins, ist also eine Zweiheit; zwei Urgründe, aus deren gegenseitiger Durchdringung die wirkliche Welt entsprungen; beide eigentlich von gleich hoher Geltung, da keiner ohne den andern, und jeder des andern gleich sehr bedarf; — aber doch meist mit einer zwar inconsequenten, aber doch sehr natürlichen, stärkeren Hervorhebung der Urkraft und deren sichtbaren Offenbarung, des Himmels, als des eigentlich Leitenden, Lebendigen, welches freilich noch eines Andern ausser sich bedarf, um wirklich zu sein. In der Volks-Religion tritt gewöhnlich die höchste Offenbarungsform der in die Urmaterie eingegangenen Urkraft, der Himmel, an die Stelle der mehr im philosophischen Bewusstsein betonten Urkraft, in der ganzen göttlichen Bedeutung dieser Idee; und wenn die Erde als die sinnliche und wirkliche Erscheinung der Urmaterie auch neben dem Himmel in gleich göttlicher Bedeutung erscheint, so tritt sie doch in der religiösen Verehrung etwas mehr in den Hintergrund. Himmel und Erde sind nicht blosse Sinnbilder des Göttlichen, aber auch nicht das Göttliche in seinem wahren und vollen Wesen selbst, — sondern sie sind die wirkliche und wahre Offenbarung und Erscheinung der an sich nicht sichtbaren und nicht vorstellbaren Urgründe des Seins; wer den Himmel und die Erde sieht, der sieht die Gottheit, aber eben nicht die Gottheit, wie sie ist, sondern die Gottheit, wie sie in sinnlicher, beschränkter Weise sich offenbart. Der Himmel, und es ist damit der natürliche, sichtbare, blaue Himmel mit der Sonne und den Sternen gemeint, ist ja nicht die reine Urkraft, sondern die Urkraft mit der Urmaterie vereinigt; und die Erde ist nicht die reine Urmaterie, sondern die Urmaterie mit der Urkraft getränkt, jedoch so, dass dort die Urkraft und hier die Urmaterie das überwiegende Element ist.

Wo man, von unserem Gedankenkreise aus, in den chinesischen Religionsschriften von Gott etwas zu hören erwartet, da ist überall vom Himmel die Rede, oft mit Hinzufügung der Erde, [1]) häufiger aber steht der Himmel allein. Dieser Himmel ist aber wirklich der natürliche Himmel, wie wir ihn vor uns sehen, und man setzt in seine

scheinbare Bewegung um die Erde den Grund aller Lebensbewegung. Sonne, Mond und Sterne sind an diesem, die Gottheit darstellenden blauen Himmel;[2]) der Himmel ist Vorbild für uns, indem wir seine nie endende regelmässige Bewegung in unserer sittlichen Führung nachahmen;[3]) als Vorbild der Fürsten gelten seine vier Eigenschaften: 1) er ist so gross, dass er Alles erreicht, 2) so mächtig, dass er Alles erzeugt, 3) so geordnet in sich, dass er aller Dinge Zweckmässigkeit schafft, 4) so beständig, dass er nie still steht oder aufhört zu sein.[4]) Das sind gar keine geistigen, sondern rein natürliche Eigenschaften.

[1]) Chou-king, p. 88. 152. — [2]) Chi-king, II. 5, 6. — [3]) Tchoung-young, c. 30, 3. — [4]) Yk. I. p. 163, vgl. 517.

§ 11.

Die himmlische Urkraft durchdringt belebend das All und ist die Lebenskraft, die Seele in allen Dingen, sie durchdringt Alles und trägt Alles, ist allgegenwärtig. Sie ist die Ordnung des Alls, die innere Gesetzmässigkeit alles Daseins; sie ist die Seele der Welt, die Vernünftigkeit des Welt-Alls; alles Natürliche ist darum vernunftgemäss geordnet, ist an sich gut[1]).

Die Himmelsmacht ist das Geistige an der Welt; aber der Himmel oder das Göttliche von seiner activen Seite ist nicht bewusster Geist. Der Himmel ist nur die unbewusst wirkende allgemeine Lebenskraft der Natur; bewusster Geist ist nur in der Creatur, die Gottheit ist einzig Natur. Das Bewusstsein wird dem Himmel grade von den tiefsten Denkern ausdrücklich abgesprochen; der Mensch wird als das einzige selbstbewusste Wesen anerkannt; es widerstrebt die ganze chinesische Welt-Anschauung der Auffassung des Himmels als eines selbstbewussten Geistes. Vernünftigkeit ist nicht Vernunft, und Gerechtigkeit nicht Bewusstsein. Was die volksthümliche Vorstellung von des Himmels Liebe und Zorn, Erbarmen, Weisheit, Leitung der menschlichen Angelegenheiten, ja selbst von seinem Alleswissen zu sagen weiss, muss, dem Wesen des chinesischen Gedankens gemäss, unbedenklich als sinnbildliche, die Vernunftgemässheit des Weltganzen ausdrückende Darstellung aufgefasst werden. Spätere Ausartung, durch fremde Einflüsse bedingt, legte der alten Natur-Religion freilich einen anderen Sinn unter.

Der Himmel regiert die Welt, die Natur sowohl wie die menschlichen Angelegenheiten; es ist zwischen Natur und Menschheit kein wesentlicher Unterschied; und dasselbe nothwendige Gesetz, welches die Natur durchzieht, waltet auch in der

Menschheit; dieselbe Vernünftigkeit herrscht hier wie dort. Der Himmel, in ewiger Gesetzmässigkeit sich bewegend, erhält diese in der Welt waltende nothwendige Ordnung, denn er ist diese Ordnung selbst. Dieselbe Kraft, welche die Sonne und die Sterne um die Erde kreisen lässt, lässt auch die Menschheit ihre ewig sich gleich bleibenden Bahnen gehen; und was in thörigter Verblendung störend eingreift in das Räderwerk dieses nothwendigen göttlichen Waltens, das wird zermalmt, und wer da in Weisheit dem göttlichen Zuge nachgeht, wird hoch emporgetragen. Das ist die Gerechtigkeit und Vernünftigkeit der himmlischen Weltregierung.

„Wer seine eigene Natur, — sagt Meng-tse, — und die aller Dinge erkennt, der erkennt, was der Himmel ist,“[2]) denn dieser ist eben das innere Wesen, und die Lebenskraft aller Dinge. — „Ist das Absolute, — sagt bestimmter noch der Y-king, — so besteht es darin, dass es innerhalb des ruhenden und des bewegenden Princips ist, aber nicht so, dass es von Yn und Yang getrennt werden könnte,“ — und Tschu-hi fügt erläuternd zu dieser Stelle hinzu: „man könnte es wohl den grossen Mittelpunkt nennen, das von Himmel und Erde Untrennbare. — Man kann das ruhende und das bewegende Princip nicht von den Gestaltungen trennen, so dass man sie auch ausserhalb derselben erkennen könnte.“[3]) — „Das ruhende und bewegende Princip aber nennt man Tao“ (Vernünftigkeit)[4])— also ist das Tao von den Dingen gar nicht zu trennen, sondern ihnen wesentlich inwohnend. „Das Wort Tao ist gleichbedeutend mit dem Worte Absolutes, Tai-ky, — es geht auch recht gut, das erzeugende Eins (Yang, den Himmel) Tao zu nennen;“[5]) denn das Yang ist ja das Moment der Einheit in der Vielheit, die Seele in den Dingen. — Nach allem diesem ist also das Göttliche, Tai-ky oder Tao oder auch Yang, schlechterdings nicht etwas für sich Bestehendes, sondern nur die den Dingen inwohnende geistige Seite, ihre Lebensseele, ihr vernunftgemässes Wesen.[6]) Tao ist nicht Vernunft als Bewusstsein, sondern Vernunftgemässheit als Eigenschaft, Ordnung des Daseins, die Harmonie des Urgegensatzes; „Yn und Yang werden zusammen die Ordnung, Tao, genannt.“[7]) — Sing-li-tchin-thsiouan, ein rechtgläubiger Philosoph, erklärt: „Vernunft [Li, von Neumann besser mit „Urkraft“ übersetzt][8]) und Materie sind beide nur ein Wesen; bei leblosen Dingen kann Vernunft und Materie nicht von einander getrennt werden, denn beide bilden die Natur der Dinge; z. B. bei einem Hause sind die Steine die Materie, die Gestalt, Ordnung u. s. f. das ist die Vernunft desselben. —— Die Vernunft ist Regel, Maass,

Gesetz, Sitte; sie ist fest und bestimmt, kann sich nicht wenden oder verwandeln.“ [9]) Diese den Dingen als innere Seele oder einende und belebende Kraft inwohnende Vernünftigkeit ist eben das in der Welt ausgebreitete Göttliche, welches nicht Etwas für sich ist, nicht ein selbstbewusster freier Geist. Sichtbar ist dieses Göttliche freilich nicht, aber nicht alles Unsichtbare ist Geist. „Was nicht in die Sinne fällt, das ist Tao; das Sinnliche ist für das Tao nur das Medium.“ [10])

Der Himmel ist zwar eine bestimmende Macht für die Weltentwickelung, aber nur durch seine innere Naturnothwendigkeit, nicht durch bewusstes Wollen; vielmehr hat ganz allein der *Mensch* Bewusstsein und freien Willen. „Der Himmel und die Erde sind der Vater und die Mutter aller Dinge; unter allen diesen Dingen ist der Mensch das *einzige* Wesen, welches eine Vernunft hat, fähig zu unterscheiden.“ [11]) Es wäre seltsam, wenn hier der Himmel stillschweigend *auch* als bewusster Geist vorausgesetzt würde; es ist vielmehr am natürlichsten, Himmel und Erde als bewusstlos zu fassen. Das Wesen des Weisen, sagt der Hitse, entspricht nicht durchaus dem Wesen des Yn und Yang [also der Gottheit]; denn diese wirken *nicht* mit Willen, sondern durch ihre Natur; aber der Weise hat Willen das zu thun, was er thut. [12]) „Yn und Yang haben ihre bestimmte Wirkungsart und ihr bestimmtes natürliches Maass und Gesetz.“ [13]) „Die Weisen des Alterthums haben unter allen Dingen *nur* den Menschen beseelt genannt;“ erklärt Sing-li-tchinthsiouan; und erläutert diess im Folgenden: „Yang und Yn sind *nicht* beseelt, *nicht* verständig, *nicht denkend*, *nicht begehrend*, — — wäre Yang die Seele des Menschen, so müsste es beseelt und verständig sein, denken und begehren können. Die Materie des Yang ist *nicht* beseelt, wird *irrig* so genannt, weil sie wegen ihrer Reinheit und Leichtigkeit in die Höhe fliegt. — — Geister sind beseelte Wesen, Yang und Yn sind *materielle* Wesen — — und dadurch ist ihre Natur bestimmt und bleibt unveränderlich.“ [14]) Nur insofern Yn und Yang sich zu einander verhalten wie Stoff und Kraft, oder Natur und Geist, Yang also das Geistige, die den Dingen inwohnende Seele und Lebenskraft vertritt, kann man auch von der Urkraft sagen, „dass ihr eigentliches Wesen *Geist* ist.“ [15]) Geist hat da eben die Bedeutung der blossen unsinnlichen *Kraft*, ist das Geistige am Sichtbaren. „Des Himmels ewiger Glanz verleiht der Sonne und dem Monde wandelbaren Glanz. Der Himmel ist der grosse Erzeuger der Dinge, er ist der Urquell, wie das Herz für die Eingeweide. Der Himmel, in einem Tage den festen Kreis umlaufend, regt sie alle auf, umrollend, und so ist er das grosse

umrollende Fundament der Zeit. — Das Herz des Himmels und der Erde ist die Urkraft des Himmels und der Erde, — daher nennt Y-king dieses das Herz des Himmels und der Erde, was in seiner unwandelbar stehenden Grösse die Bewegung des Himmels und der Erde erzeugt. Wie könnte man nun sagen, dass Himmel und Erde kein Herz (kein nothwendiges Gesetz) hätten? Wie wenn z. B. das Thier oder die Pflanze kein Herz hätten, so müsste der Ochs ein Pferd hervorbringen können und der Apfelbaum Pflaumenblüthe tragen; diese weichen aber nicht von ihrer Bestimmung. — Himmel und Erde haben keinen Geist und können schaffen; die vollkommenen Menschen haben Geist und können doch nichts schaffen. Wenn man sagt: Himmel und Erde haben keinen Geist, so heisst diess so viel: Himmel und Erde haben nur insoweit Geist, als daraus die vier Jahreszeiten und alle Dinge hervorgehen. Die Norm des Himmels und der Erde ist, dass sie allenthalben alle Dinge belebt und doch selbst kein Leben enthält. — Der Geist des Himmels und der Erde dringt allenthalben durch alle Dinge. Sind die Menschen, alsdann ist der Geist der Menschen; sind die Dinge, alsdann ist der Geist der Dinge; entstehen Kräuter und Bäume und Thiere, alsbald erfolgt der Geist der Kräuter und Bäume und Thiere. So verhält es sich auch mit dem Geiste des Himmels und der Erde. Man wird jetzt wohl begreifen, was das heisst, wenn man sagt: diess hat Geist oder diess hat keinen Geist. Man kann diess wohl bestimmt denken aber nicht aussprechen. Als Himmel und Erde noch keinen Willen hatten, war das Streben der Dinge zum Werden ein Streben der Kraftlosigkeit, als aber Himmel und Erde Willen hatten, wurden alle Dinge in der umrollenden Schöpfung, wie eine Mühle sich immerwährend herumbewegt." [16]) — Klar und bestimmt ist hier der Geist als das den Dingen, also auch dem Weltall inwohnende Gesetz, als der innere nothwendige Lebenstrieb, die innere Ordnung und Einheit gefasst. Ganz folgerichtig sagt daher Tschu-hi: „dasjenige, welches, wenn es ruht, sich nicht von selbst bewegt, und wenn es sich bewegt, nicht von selbst zur Ruhe kommen kann, das ist eine Sache; dasjenige aber, welches sich bewegt und nicht bewegt, ruht und nicht ruht, das ist Geist." [17]) Diess ist der Unterschied des Todten und des Lebendigen; Alles, was eine eigene, innere, nicht von aussen bewirkte Bewegung hat, also Thier, Pflanze, Sonne etc., das ist lebendig, das hat Geist oder Seele. Auch die Elemente haben Geist, wodurch ihr bestimmtes Leben und Wirken bestimmt wird. [18]) Durch das All hindurch geht das unwandelbare Gesetz der Nothwendigkeit; das Ganze wie das Einzelne hat seine

bestimmte Natur, sein eigenthümliches Wesen; und die Kraft und der Trieb der Dinge, dieses ihr Wesen zu erhalten und geltend zu machen, das ist ihr Geist. Wollten wir aber diesen Geist, wie ihn der Chinese erkannt, verwechseln mit der Idee des unendlichen, freien, selbstbewussten Geistes, wie sie im Christenthume gilt, so würden wir uns einer argen Fälschung des chinesischen Bewusstseins schuldig, und jedes Verständniss chinesischer Weltanschauung unmöglich machen. Der Chinese kennt den Geist nur an der Materie, nur den Naturgeist, die Naturkraft; es ist der Geist in seiner niedrigsten embryonischen Form. Und wenn die für das abstracte Denken so spröde Sprache schwerfällig mit dem Gedanken ringt, und wir bei Tschu-hi, der oft ängstlich nach Worten hin und her sucht und die erhaschten wieder unzufrieden bei Seite schiebt und widerruft, wohl auch einmal von einer „denkenden" und „selbstbewussten" Urkraft hören,[19]) so wird jedem Missverständniss dieser in der Hast ergriffenen Ausdrücke durch die sogleich folgenden Erklärungen gründlich vorgebeugt. — Bei der Lehre vom Menschen wird uns der reine Naturcharakter des göttlichen Seins ebenfalls entgegentreten.

Das Göttliche ist die Natur; ausser der Natur ist kein selbstbewusster persönlicher Geist; Geist ist überall nur als einzelner, an den Naturkörper gebundener Geist; die Idee eines frei der Natur gegenüberstehenden, weltschöpferischen Geistes ist den Chinesen völlig fremd; für „Schöpfer," „Schöpfung" hat die chinesische Sprache kein Wort, und der erste Vers der Genesis lässt sich ins Chinesische gar nicht übersetzen.[20]) Je tiefer das chinesische Denken in die Idee Gottes eindringt, um so blasser und abstracter wird dieselbe und erscheint immer mehr nur als eine allgemeine, in der Welt gesetzmässig, aber bewusstlos waltende Lebenskraft; der anschaulicheren Vorstellung des Volksbewusstseins, welches den sichtbaren, sterngeschmückten Himmel gern ohne Weiteres als das göttliche Sein auffasst, setzt das tiefere Bewusstsein das abstracte Ursein als eine jeder Vorstellung, ja jedem bestimmten Gedanken sich entziehende Unbegreiflichkeit gegenüber. „Den Begriff der Urkraft zu erklären, ist nicht möglich; er kann nicht definirt werden;" erklärt selbst der tiefsinnige Tschu-hi; „diese Kraft ward von Niemandem recht aus einandergesetzt; von Kong-fu-tse bis auf den heutigen Tag vermochte sie kein Mensch zu erforschen;"[21]) und in den Kings heisst der Himmel sehr gewöhnlich der „unerforschliche," der „unbegreifliche."[22])

Der Himmel, Tien, als der vorzugsweise göttliche Urgrund, wird gewöhnlich Schang-ti, „der erhabene Herrscher, der höchste

Herr“ genannt.[23]) Das religiöse Bewusstsein legt ihm eine Menge von Eigenschaften bei, welche bei dem Naturgeist theils im eigentlichen, theils nur im sinnbildlichen Sinne gelten können. Jedenfalls ist aus der sehr nahe liegenden Übertragung rein geistiger Prädikate auf die chinesische Naturgottheit auf keine wahre Geistigkeit derselben zu schliessen. Des Himmels Allmacht, so weit im Dualismus dieser Begriff sich nicht von selbst beschränkt, begreift sich auch bei der Naturgottheit leicht; ebenso seine Allgegenwart, denn alles Leben ist ja die Wirkung der Urkraft selbst. Des Himmels Liebe, seine Wohlthätigkeit, Milde, sind sehr natürliche Bezeichnungen der durch das Welt-All gehenden Vernünftigkeit. „Zu fürchten und zu scheuen ist der erhabene Herrscher des Alls; Niemanden hasst er; wer dürfte sagen, dass er Jemanden hasse?“[24]) Seine unabwendbare Gerechtigkeit ist das Wesen der Welt-Ordnung selbst; und sein Zorn gegen die Ungerechten eine sich von selbst darbietende Bezeichnung für dieselbe.[25]) Daraus, dass das göttliche Walten in der Welt auch die einzelnen, scheinbar zufälligen oder willkürlichen Veränderungen in den menschlichen Zuständen, besonders im Staate, in sein Bereich zieht, wie wir später sehen werden, kann die Persönlichkeit Gottes eben so wenig geschlossen werden, wie aus der Einmischung des Schicksals in die menschlichen Angelegenheiten eine bewusste Geistigkeit desselben folgt [Bd. I. § 60—62]. Es darf dabei nicht vergessen werden, dass die Erde, wiewohl seltner ausdrücklich erwähnt, doch oft genug an diesen geistig scheinenden Eigenschaften Theil nimmt; wenn die Tugend des Himmels als unser Vorbild erscheint, so ist auch sehr oft von der Tugend des Himmels und der Erde als unserem Vorbilde in der Beständigkeit, Ordnung und Ruhe die Rede.[26]) Die Erde aber hat noch Niemand als Persönlichkeit ausgelegt. — Dass eben so wenig die Anrufung des Himmels im Gebet eine geistige Persönlichkeit Gottes voraussetzt, werden wir später sehen.

Es kann uns nach dem Angeführten auch nicht wundern, wenn wir die Alles durchdringende und tragende Gotteskraft mit dem Prädikat der „Allwissenheit“ sinnbildlich bezeichnet finden. Grade je weniger der Unterschied des Geistes von der Natur und das Wesen des Geistes erfasst ist, um so leichter wird der Sprache eine Übertragung geistiger Eigenschaften auf blosse Naturdinge. Nur dürfen wir nicht unsere Begriffe des Geistigen auf die chinesischen Bezeichnungen übertragen. Wir finden es naheliegend genug, einer überall waltenden Macht, welcher nichts entgehen kann, und welche alle Störungen sofort zurückweist und sie, so zu sagen, empfindet, ein Wissen von den Dingen sinnbildlich zuzuschreiben, zumal die

„Alles sehende“ Sonne des Himmels glänzendste Erscheinung ist; und grade in Stellen, wo scheinbar eine geistige Auffassung des Himmels ausgedrückt ist, wird oft seine natürliche Bedeutung zugleich hervorgehoben; wie wenn es heisst: „O blauer Himmel, schaue auf die Stolzen herab und lass des Elenden dich erbarmen.“ [27]) — Die chinesischen Commentare heben eine Stelle im Schu-king als vereinzelte Merkwürdigkeit besonders hervor, wo es heisst: „der Himmel ist unbeschränkt erkennend (tsong-ming);“ [28]) und ein Erklärer aus dem 13. Jahrhundert nach Chr. fügt hinzu: „es giebt nichts, was der Himmel nicht sieht und hört.“ Wenn ein anderer Commentar das Wort tsong-ming so erläutert: „die Bösen züchtigen können, die Guten belohnen, die Wahrheit selbst sein, unbegreiflicher Geist sein, unwandelbar, bleibend, gerecht, ohne Leidenschaft; alles diess liegt in den zwei Zeichen tsong-ming“ [29]) — so weist diess viel eher auf unsere vorhin erwähnte Auffassung als auf die der Jesuiten, welche hier den Beweis finden, dass die Chinesen einen persönlichen Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, gekannt hätten. Die späteren Erklärer und Bearbeiter der alten Texte sind hierbei um so vorsichtiger zu gebrauchen, als der Einfluss westasiatischer Ideen, besonders der Christen, welche im siebenten Jahrhundert in China schon sehr zahlreich waren, und der Mohamedaner, besonders durch die Mongolen, in kenntlichen Spuren sich ausspricht. Stellen, wie die: „der Himmel weiss Alles und erkennt Alles, nichts ist ihm verborgen,“ — „er ist unendlich erleuchtet, es ist nichts, was er nicht wisse; Alles, was wir an Geist und Erkenntniss haben, kommt von ihm; er ist gerecht, unpartheiisch, belohnt die Tugendhaften, bestraft die Bösen etc.“ [30]) lassen sich ohne Weiteres auf die pantheistische Anschauung zurückführen; selbst unser Geist, vom Himmel entsprungen und getragen, kann nichts denken und thun, was sich dem Leben und Wirken des Himmels entziehen könnte. Ein wirkliches Wissen schreibt der Chinese nur den Geistern zu. „Denke nie, wenn du etwas sprichst oder thust, obgleich du allein bist, dass Niemand dich höre oder sehe, die Geister sind die Zeugen von Allem,“ — sagt ein alter Sinnspruch einer Ahnenhalle; [31]) — wozu diess, wenn der Himmel Alles wüsste?

Die Jesuiten fanden es freilich in ihrem Interesse, ihren Bekehrungen eine andere Auffassung der chinesischen Lehre unterzubreiten. Da musste Schang-ti ohne Weiteres der Gott der Bibel sein, unendlicher, persönlicher Geist, an den man sofort die weitere christliche Lehre anknüpfen konnte; ja aus den Kua des Fohi, wo der Himmel durch drei wagerechte Linien bezeichnet wird (§ 9), ging deutlich hervor, dass die alten Chinesen die göttliche Drei-

einigkeit kannten; die drei Linien bezeichnen Vater, Sohn und heiliger Geist.[32]) Die Chinesen sollten so nicht etwas Neues, sondern nur etwas Altes wieder annehmen, was nur mit der Zeit einigermaassen verwirrt worden sei; von den israelitischen Erzvätern hätten die Chinesen diese Weisheit gelernt, oder Noah's Kinder seien nach China gekommen. Die Bekehrungen wurden so recht leicht, denn das Wesen des christlichen Glaubens hatten die Chinesen ja schon. Gegen die anders meinenden Franziskaner erhob sich ein sehr erbitterter Streit. Nur ein Jesuit, und einer der gelehrtesten und angesehensten, Longobardi, wies im Widerspruch mit seinen Ordensbrüdern nach, dass die Chinesen niemals einen persönlichen Gott verehrt hätten; sein Nachfolger liess das gelehrte Werk verbrennen. In Rom wurde endlich entschieden, dass das Wort Schang-ti nicht mehr für den christlichen Gott gebraucht werden dürfe. Auch in neueren Zeiten hat man die Ansicht der Jesuiten hier und da wieder hervorgeholt, und Chinas Religion als einen etwas verbleichten Monotheismus darzustellen gesucht; so Windischmann,[33]) Biot[34]) u. A. — Baldelli Boni hält den chinesischen Tien für verwandt mit dem griechischen ϑεός, welches Plato von ϑεῖν ableitet; es liege der griechischen und chinesischen Religion dieselbe Urreligion zu Grunde.[35])

[1]) Hitse, VI, 2 im Yk. II. p. 463. — [2]) Meng-tseu ed. Stan. Julien. 1824, II. 7, 1. — [3]) Tschu-hi a. a. O. S. 53. 70. — [4]) Hitse bei Neumann, Ebend. S. 12. — [5]) Tschu-hi, S. 52. — [6]) Neumann, a. a. O. S. 11. Gabelentz in Lassen's Zeitschrift III. S. 251. — [7]) Tschu-hi S. 80. — [8]) Ebend. S. 59 Not. — [9]) Lassen's Zeitschrift, III. S. 268. — [10]) Hitse, XI. 4. — [11]) Chou-king, p. 150. — [12]) Hitse, IV. 4. — [13]) Ebend. IV. 1. — [14]) Lassen's Zeitschr. III. S. 250. 255 etc. — [15]) Tschu-hi S. 52. 54. — [16]) Ebend. S. 60—62. — [17]) S. 73. — [18]) S. 82. — [19]) S. 60. 61. — [20]) Neumann a. a. O. S. 10. 11. Journal asiat. II. p. 168; Stuhr, Reichs-Rel. der Chin. S. 11. — [21]) A. a. O. S. 38. 54. — [22]) Chi-king, II. 5, 1. — [23]) Chou-king, p. 13, not. 7; Y-king, II. p. 216; de Mailla, hist. I. p. 9. 21. — [24]) Chi-king, II. 4, 8. — [25]) Ebend. II. 4, 8; II. 5, 1. — [26]) Yk. II. p. 444. Mém. d. Chin. XII. p. 221. — [27]) Chi-king, II. 5, 6. — [28]) Chou-king, p. 124. — [29]) Ebend. S. 124. — [30]) De Mailla, hist. gen. I. p. 92. 111. — [31]) Mém. d. Chin. XII. p. 66. — [32]) Ebend. II. p. 22. etc. — [33]) Die Philosophie im Fortgange der Weltgesch. Bd. I. Vgl. dagegen Stuhr, chin. Reichsreligion. — [34]) Journal Asiat. IV. Ser. II. p. 344. — [35]) Marco Polo, von Bürck. II. 26. Anm.

§ 12.

Das chinesische Gottesbewusstsein, das erste, welches auf einem Gedanken ruht und durch eine wirkliche Gedankenarbeit entwickelt ist, hat nach zwei Seiten hin ein wesentlich anderes Verhältniss zu zwei mit dem eigentlich religiösen Bewusstsein in enger Beziehung stehenden Ideen angenommen, als es bei

der Religion der wilden Völker der Fall war, — nach oben, in Beziehung auf das Schicksal, nach unten, in Beziehung auf die einzelnen concreten Erscheinungen des Göttlichen, wie die Fetische und Dämonen sind. Wir setzen hier das früher über diese Dinge Gesagte voraus.[1])

Es leuchtet von selbst ein, dass in der vollen und consequenten Entwickelung des chinesischen Gedankens, in der Philosophie, beide die Gottes-Idee begleitenden Vorstellungen ganz fortfallen müssen, wie die zwei Kelchblätter an der Mohnblüthe abfallen, sobald die Blüthe sich vollständig entfaltet hat. Die Philosophie kann nicht über und hinter ihrer höchsten Idee, der Idee des Unbedingten, des Urgrundes, noch ein höheres Sein ahnend anerkennen; es fällt vielmehr die Idee des unbedingten Urgrundes mit der in der Religion geahnten, aber nicht gedachten Schicksals-Idee vollständig zusammen; und das Tai-ky, die letzte Spitze oder die unbedingte Urkraft des Tschu-hi, ist schlechterdings nichts Anderes, als die in Weise des Gedankens auftretende Idee des Schicksals, wie sie im Hintergrunde aller heidnischen Religionen über die farbigen Gestalten des wirklichen Glaubens in blasser Nebelgestalt hervorragt; — und das Streben des Tschu-hi, aus der Zweiheit zur Einheit sich emporzuarbeiten, ist nur der wissenschaftliche Ausdruck des in der Schicksals-Ahnung angedeuteten Strebens des vernünftigen Menschengeistes, über die Unwahrheit der beschränkten Religion hinaus zur wahren Einheit des Göttlichen zu gelangen. Aber die Volks-Religion weiss eben Nichts von dieser „höchsten Spitze“, dem Tao etc., sondern bleibt einfach bei der nackten Zweiheit des Urseins stehen. Das Schicksal aber ist nicht Zweiheit sondern Einheit; und so lange noch nicht die wahre Einheit des Urseins, die Idee des unbedingten Geistes, erreicht ist, schwebt auch noch die ahnungsvolle Idee des Schicksals wie ein Wolkendom über der vielgestaltigen Götterwelt. Auch in dem religiösen Bewusstsein ist und bleibt immerdar die Idee der Einheit des Göttlichen, zwar nicht als eine mit Bewusstsein anerkannte, aber doch als ein in der dunklen Tiefe der Vernünftigkeit geforderte; darum eben wird die Ahnung des Schicksals, welches über alle Zweiheit mächtig hinwegschreitet, so bedeutungsvoll in den heidnischen Religionen. Das Dasein ist hier in sich zerspalten, aber das Schicksal bindet die Gegensätze zusammen. Es versteht sich dabei von selbst, dass die Idee des Schicksals hier eine wesentlich andere Stellung einnimmt als in der bunten Götzenwelt der

wilden Völker. Hier, wo „alle jene Blüthen sind gefallen von des Nordes schauerlichem Wehn,“ muss auf dem religiösen Gemälde, wo die früheren farbigen Göttergestalten verschwunden sind in einen grauen, abstracten Gegensatz, das Schicksal eben nur als ein noch blasserer Hintergrund erscheinen; es ist da Grau in Grau gemalt; was bei dem Glauben an sinnlich-einzelne Gottheiten dem Schicksal anheimfällt, das wird hier grösstentheils schon von der in der Welt waltenden himmlischen Macht in sich hineingezogen, wie es in der Philosophie von der Idee „der letzten Spitze,“ der Alles durchdringenden „Urkraft“ vollständig aufgezehrt ist. Die Himmelsmacht und das Schicksal verschwimmen hier unklar in einander; und so bestimmt auch noch die Schicksals-Ahnung sich ausspricht, so wenig lässt sich eine scharfe Grenzlinie ziehen zwischen den Wirkungen der himmlischen Gottesmacht und denen, die jenseits derselben verlegt werden. Im Allgemeinen wird auf jene mehr das Gesetzmässige, Vernünftige, der ordentliche Gang der Dinge zurückgeführt, auf das Schicksal mehr das Ausserordentliche, Zufällige.

Der ganze Reichthum von Schicksals-Zeichen, wie wir ihn früher schon gefunden,[2] kehrt hier wieder; nur werden sie freilich zum Theil bestimmt auf die ordentliche Himmelsmacht zurückgeführt. Sonnen- und Mondfinsternisse, Erdbeben, Donner und Blitz und ähnliche bedeutende Naturerscheinungen sind Wahrzeichen, welche der Himmel selbst dem Menschen warnend giebt.[3] Dagegen tritt dieser Ursprung völlig zurück bei andern Zeichen von mehr zufälliger Art. Krähen der Hühner z. B. bedeutet das Aussterben einer Familie,[4] Zucken der Glieder ein bevorstehendes wichtiges Ereigniss etc.; auch der allgemeinen Anwendung des Looses scheint mehr der Gedanke des Schicksals als der geordneten Himmelsmacht zu Grunde zu liegen. — Kong-tse selbst will von einem unbedingten Schicksal nichts wissen. Bei ihm hängen des Menschen Schicksale ganz allein von seinem freien Thun ab;[5] selbst seine Lebensdauer liegt ganz in seiner Hand; die meisten Menschen verkürzen sich ihr Leben durch Unmässigkeit, Leidenschaften und durch Unbesonnenheit, die Meisten aber erreichen ihr natürliches Lebensziel;[6] bei den Kriegern spricht Kong-tse auch nur von ihrer Tollkühnheit und Unvorsichtigkeit, und umgeht klüglich den naheliegenden Einwand.

[1]) Band I. § 60—62. — [2]) Bd. I. § 61. 120. 141. 166. — [3]) Chi-king, II. 4. 9. — [4]) Chou-king, p. 157. Tschoung-young, c. 24. — [5]) S. § 16. — [6]) Mém. d. Ch. XII. p. 253.

§ 13.

Nach der andern Seite hin, nach **unten**, sind hier die sinnlich-einzelnen, concreten Erscheinungsformen des Göttlichen ebenfalls verbleicht. In der vollen Entwickelung des chinesischen Gedankens finden göttliche Mächte untergeordneter Art gar keine Stelle mehr; es kann in dem folgerichtigen Religionsbewusstsein ausser Himmel und Erde keine göttlichen Mächte mehr geben, und in der wissenschaftlichen Darstellung finden sich natürlich keine solche vor. — Aber die Volksreligion ist nicht so streng. Ist doch der Himmel selbst, den sie vorzugsweise verehrt, nach dem tieferen Bewusstsein nicht eigentlich das Göttliche, sondern dessen höchste sinnliche Erscheinungsform; und ist es einmal zugestanden, dass das unsichtbare Göttliche durch eine Einzelerscheinung vertreten werde, so müssen auch **niedrigere** Offenbarungsformen des Göttlichen zulässig sein. Die Gottheit tritt eben überall hervor, nur hier mehr, dort weniger, und im sichtbaren Himmel am meisten. Und wie ja im Menschengeist das Yang sich vorzugsweise offenbart, so ist das „Geistige" in der Welt überhaupt eine Form des göttlichen Daseins; wo aber Leben ist, da ist auch Seele, Geist. Es geht also wohl an, die „**Geister**" der Sterne, der Sonne, der Berge, Flüsse, der Erde und des Himmels, oder auch die höher gestiegenen Seelen verstorbener Menschen als solche Theil-Offenbarungen des Göttlichen, als dessen Stellvertreter zu verehren, besonders als **Schutzmächte** über einzelne Lebenskreise.

So **verträgt** sich die Verehrung von Schutzgeistern sehr wohl mit der chinesischen Religion; **mehr** behaupten wir nicht; diese Verehrung **folgt** nicht aus dem Grundgedanken, ist sehr überflüssig, aber widerspricht ihm auch nicht. Wenn nun im wissenschaftlichen System diese „Geister" keine Stelle haben, so treten sie in dem Volks-Gottesdienst um so mehr hervor, vielfach sogar in den Vordergrund, wie oft in der christlichen Kirche die Verehrung der Heiligen die Anbetung Gottes selbst thatsächlich etwas in den Hintergrund drängte. **Entsprungen** ist diese Geister-Verehrung gewiss nicht aus dem chinesischen Grundgedanken; vielmehr sehen wir hier nur die aus **früheren** Welt-Anschauungen strauchartig hervorwachsenden Wurzelschösslinge, welche zwischen den stärkeren Stämmen chinesischen Lebens Raum gewinnen können.

Die Geisterverehrung ist unzweifelhaft ein Hereinragen schamanischer Weltanschauung in das chinesische Bewusstsein, ist aber

nur ein geduldetes und adoptirtes Element, nicht aus chinesischem Fleisch und Blut. Tschu-hi's grosser Schüler Ma-tuan-lin erklärt sehr richtig die den Geistern und Ahnen gebrachten Opfer für einen Widerspruch mit dem einzig wahren Opfer, dem Himmelsopfer, und für ein falsches Element.[1]) Die Geister haben eine beschränkte Wirksamkeit, sind nicht Götter, sondern untergeordnete Mächte, ebenbürtig den Menschen-Geistern, welche nach dem Tode auch in ihre Reihen treten können; so wurde nach einer chinesischen Geschichte ein Mensch nach seinem Tode zur Würde des Erdgeistes erhoben und ein anderer zum Genius der Früchte gemacht.[2]) Die Geister spielen hier eine ähnliche Rolle, wie die Heiligen und Engel in der katholischen Kirche, und machen keineswegs die chinesische Religion zur Vielgötterei; sie sind gewissermaassen die Vermittler zwischen dem Menschen, als bewusstem Geist, und dem Himmel, der eben eine blosse Naturmacht ist, eine volksthümliche Lösung des Widerspruchs, der in der Herrschaft der Natur über den bewussten Geist liegt; der von der Kälte der abstracten Himmelsmacht frostig zurückgestossene Mensch schmiegt sich gern an die einen wärmeren Lebenspulsschlag in sich tragenden Geister an.

Es werden Geister des Himmels, der Sonne, der Sterne, der Erde, der Berge, der Flüsse, des Donners, der Winde, und Schutzgeister der Familien, der Häuser, der Gemeinden, Städte, Provinzen, des Ackerbaus etc. schon in den ältesten Zeiten genannt, und ihre Verehrung durch Opfer, Spenden, Anrufungen und mancherlei Gebräuche schon von den frühesten Kaisern empfohlen und angeordnet.[3]) Sie mischen sich leitend und beschützend in die menschlichen Angelegenheiten, und werden daher um Beistand angerufen und um Rath befragt.[4]) Besonders sind es die Ahnen-Geister, welche als Schutzmächte ihrer Familien auftreten und mit Spenden und Gebeten geehrt werden.[5]) Die Gebräuche bei diesem Kult waren gesetzlich vorgeschrieben, und besondere Beamte für deren Besorgung bestellt.[6]) „Geister des Himmels," immer in der Mehrzahl genannt, sind natürlich nicht der Himmel selbst, sondern Geister, welche im Himmel wohnen, und werden ausdrücklich neben dem Himmel genannt;[7]) sie sind die Geister der Himmelskörper.[8])

So eifrig die Chinesen auch die Geister verehren, und so sehr ihr Kult auch gradezu als eine Pflicht hingestellt wird,[9]) so sind und bleiben dieselben doch dem Himmel untergeordnete und dienende Mächte und ihr Kult steht immer erst in zweiter Reihe hinter der Verehrung des Himmels;[10]) und nach altem Gesetz durften bei Todesstrafe keiner andern Macht als dem Himmel eigentliche Opfer gebracht

werden; die Geister empfingen nur Spenden und andere Huldigungszeichen.[11]) Sie stehen aber dem Menschen näher, sie haben für die menschlichen Gefühle ein Herz, sind das gemüthliche Element gegenüber der kalten Abstraction der Himmelsmacht. Mit dem Widerspruch, dass schon im Schu-king und auch sonst oft der Mensch als das einzige beseelte und selbstbewusste Wesen genannt wird [§ 11], nimmt es das Volksbewusstsein nicht so genau; und er würde sich allenfalls dadurch lösen, dass man diese Geister als von menschlicher Art, oder gradezu als die Seelen Gestorbener erfasst, wie ja in der That die Verehrung der Ahnen die erste Stelle nach der Verehrung des Himmels einnimmt. — In dem heftigen Streit der Dominikaner-Missionäre gegen das Verfahren der Jesuiten, welche den getauften Chinesen die Verehrung der Ahnen gestatteten, erwirkten die Jesuiten eine kaiserliche Erklärung, dass der Ahnenkult eine blosse Ehrerbietung, ein Zeichen der Dankbarkeit, keineswegs ein wirkliches Anflehen derselben sei; man danke z. B. dem Kong-tse in seiner Verehrung für seine Lehre etc.[12]) Diese Erklärung steht in vollem Einklang mit dem chinesischen Grundgedanken, wenn auch im Widerstreit mit volksthümlichen Ausartungen; und die Jesuiten konnten mit Fug und Recht den Christen die wohlverstandene Ahnen-Verehrung zugestehen.

[1]) Klaproth, notice etc. de Mat. p. 29. — [2]) Neumann b. Illgen, a. a. O. S. 11. — [3]) Chou-king, p, 13. 54. 87. 96. 99. 142. 160. 347; Chi-king, p. 291; II. 6. 5. 8; Meng-tseu II. 3, 23; de Mailla, hist. gen. I. p. 78. — [4]) Chou-king, p. 28. 29. 99. 160. 117. — [5]) Chi-king, II. 6, 5., III. 2, 1. — [6]) Chou-king, p. 19. — [7]) Ebend. p. 347. — [8]) de Mailla, hist. gén. I. p. 78. — [9]) Chou-king, p. 96. — [10]) Ebend. p. 13. — [11]) de Mailla, hist. I. p. 33. — [12]) Plath, die Völker der Mantschurei, p. 380.

II. Der Mensch.

§ 14.

Das höchste aller Geschöpfe, — die Geister vielleicht ausgenommen, — ist der Mensch. Er ist von den übrigen Dingen nicht dem Wesen, nur dem Grade nach unterschieden, denn zwischen Geist und Natur ist noch kein wesentlicher Gegensatz. Er ist die „Blüthe“ der Natur, er steht in der Mitte zwischen Himmel und Erde,[1]) während die übrigen irdischen Geschöpfe überwiegend der Erde angehören. Der Mensch ist, wie alle Naturdinge, ein Product von Yang und Yn, von Urkraft und Urmaterie; aber die Kraft überwiegt bei weitem den Stoff und erscheint hier, und hier allein, in der Weise des selbstbewussten Geistes, wie der Leib das Yn ausdrückt. Die Seele ist eine Erscheinungsform des der Welt inwohnenden göttlichen Yang

selbst, ihr Wesen und ihre Lebenserscheinungen sind darum in völliger Übereinstimmung mit dem Wesen des Göttlichen; der menschliche Geist ist ein Spiegel desselben; und die in der Welt wirkende Ordnung und Vernünftigkeit, Tao, ist das Wesen des Menschengeistes selbst und kommt in ihm zum Bewusstsein. Der Mensch hat also in sich selbst die Quelle der Wahrheit, und der Geist braucht nur in sich selbst zu schauen, um die Ordnung und die Vernünftigkeit des Alls zu finden; denn der Geist des Alls und der des Menschen sind wesentlich eins. Die Gesetze des menschlichen Geistes sind auch die der Natur; — daher hier die Möglichkeit und der Ursprung der Philosophie, die ja schlechterdings auf dem Gedanken beruht, dass das menschliche Denken in seiner inneren Nothwendigkeit mit der in allem Dasein waltenden Vernünftigkeit eins sei; freilich ist das Denken noch kein freies und selbstständiges; die Vernunft ist eben nur Spiegel der gegenständlichen Vernünftigkeit, erzeugt dieselbe nicht frei aus sich.

Der Chinese lässt sich im Allgemeinen nicht gern auf Fragen ein, welche über das Gebiet des Praktischen hinausragen; so sehr daher die praktische Seite des menschlichen Lebens ins Auge gefasst ist, so selten und so wenig tief geht man auf das innere Wesen desselben ein; besonders für die eigentliche Seelenlehre hat der Chinese kein Interesse. Der Geist ist hier noch zu sehr mit dem bloss Natürlichen verwachsen, ist zu wenig selbstständig, als dass sich das Denken hier zu einiger Klarheit hätte entfalten können. Körper und Geist sind noch in einer molkig trüben Mischung, und das Denken erscheint allenfalls als eine halb körperliche Verrichtung wie Hören, Sehen und Sprechen.[2])

Während höher stehende Völker die Entstehung des Menschengeschlechtes meist sehr bestimmt und wesentlich von dem Ursprung der Naturdinge unterscheiden, und jene gewöhnlich als ein unmittelbares Hereinströmen und Versenken des rein Geistigen und Göttlichen in den Naturleib auffassen, so dass der Mensch als die Verbindung des Geistigen und Natürlichen, des Göttlichen und des Sinnlichen erscheint, ist in China der Mensch eben so gut ein wahres und wirkliches Naturproduct wie die Pflanzen und Thiere, ist nur das höchste in der Reihe der Naturerzeugnisse. Ist doch jedes einzelne Dasein in der Welt ein Product aus Himmel und Erde, Kraft und Stoff, — wie könnte für den Menschen noch ein anderer Ursprung möglich sein? „Der Himmel enthält den Menschen," wie jedes andere Geschöpf, und „wie bei einer Mühle unaufhörlich eine freie Herausströmung von allen Seiten stattfindet, so erzeugt

die endlos umkreisende Urmaterie unaufhörlich Menschen und Dinge,"[3]) er ist „die Blüthe der fünf Elemente; ich sage die Blüthe der fünf Elemente und nicht des ruhenden und des bewegenden Princips, weil nämlich die Elemente nothwendig vorhanden sein müssen, wenn der Mensch werden soll."[4]) Der Mensch ist also wohl „aus dem Absoluten hervorgegangen,"[5]) aber damit hat er vor allen übrigen Geschöpfen nichts voraus. Das Einzige unterscheidet ihn von den andern Dingen, dass die in ihm wie in Allem wohnende Urkraft in der Form des bewussten Denkens auftritt. Ein Versuch, dieses Bewusstsein zu begreifen, ist nicht gemacht worden; wir müssen vielmehr sagen, dass der Chinese das bewusste Denken eben nur als eine Thatsache hinnimmt, es aber nimmermehr begriffen hat. Wenn Kong-tse nur den lebendigen Körper aus dem Yn und Yang entstehen, den erkennenden Geist aber durch den Himmel mittheilen lässt, zu dem er nach dem Tode auch wieder zurückkehrt,[6]) so ist das kein anderer und höherer Gedanke als der erwähnte, denn der Himmel ist ja die eine Seite des Naturlebens selbst. Auf dieser Stufe ist nur das Natursein eine Wahrheit, nicht der Geist; der Mensch ist nicht durch den Geist, sondern durch die Natur; er ist auch darum nicht eigentlich Geist, sondern nur ein vollkommenes Naturwesen, an dem man nur, man weiss nicht wie, ein Selbstbewusstsein findet; dabei beruhigt man sich. Gott als Natur-Macht und der Mensch als Natur-Erzeugniss gehören zu einander. Dass der Mensch eben nur aus der Naturentwickelung hervorgegangen ist als die Blüthe der Elemente, das ist einer der stärksten Beweise, dass die chinesische Urkraft oder der Himmel nicht Geist, sondern Natur ist; der Geist kann nur aus dem Geist geboren werden, und die Natur nur Naturdinge erzeugen; Völker, welche der Gottheit eine bewusste Geistigkeit auch nur im niedrigsten Sinne beilegen, und welche von der Schöpfung der Welt durch den Geist noch keine Ahnung haben, lassen doch wenigstens den Menschen nicht unmittelbar aus dem „Umrollen der Urmaterie," wie „aus einer Mühle" hervorgehn, sondern sie lassen den Naturstoff durch den Geist der Gottheit durchglühen und beleben, dem Erdenkloss den geistigen Odem einhauchen; denn der Geist ist stolz auf seine Abkunft und wird und kann sie, wo sie auch nur geahnt, nie verleugnen.

Da das innere Wesen des Menschen kein anderes ist, als das des Daseins überhaupt, „die innere Vernünftigkeit (Tao) des Menschen vielmehr nur eine Form der Urkraft" ist, so folgt, dass der Mensch in seinem eigenen Wesen die Quelle aller Erkenntniss habe und fähig sei „das Wesen aller Dinge" zu erkennen.[7]) Die himm-

lische Ordnung wohnt in dem Menschen, und das Himmelsgesetz ist dem Menschen von Natur eingepflanzt.[8]) Es ist auch gar nicht abzusehen, wie es bei der pantheistischen Grundanschauung anders sein könnte; die menschliche Vernunft ist schlechterdings nur die dem Menschen eingepflanzte Natur des Himmels;[9]) und zwischen den einzelnen Menschen kann höchstens der Unterschied stattfinden, dass der eine leichter, der andere schwerer die Wahrheit erkennt.[10]) Da ferner durch die ewige Bewegung des Himmels Alles unabänderlich bestimmt ist, also auch von der höchsten Erkenntniss erkannt werden kann, so folgt, dass „der wahrhaft tugendhafte Mensch auch die Zukunft voraussehen kann, das Böse, was da kommen soll, wie das Gute, und darin gleicht er einem höheren Geiste.“[11])

[1]) Yk. II. p. 416. — [2]) Chou-king, p. 166. — [3]) Tschu-hi, a. a. O. S. 63. — [4]) Ebend. S. 69. — [5]) Ebend. S. 51. — [6]) Mem. d. Ch. XII. p. 276. — [7]) Meng-tseu II. 7. 1.; Tschoung-young, c. 22. — [8]) Meng-tseu II. 8, 29. — [9]) Chou-king, p. 140. — [10]) Tchoung-young, c. 20, 9. 20. — [11]) Ebend. c. 24. —

§ 15.

Gleiches wie von der Erkenntniss gilt auch von der sittlichen Natur des Menschen. „Das Gesetz der Tugend ist dem Menschen nicht fern;“[1]) „die Wahrheit ist das Gesetz des Himmels in gleicher Weise wie die des Menschen.“[2]) Die Tugendhaftigkeit macht recht eigentlich die Substanz des Menschen aus, und der Mensch hat nur auf sein Inneres zu achten, welches ja das Göttliche selbst ist, um das Rechte zu ergreifen. Alle Menschen sind von Natur durchaus gut, und Tugend und Frömmigkeit entspringen aus der menschlichen Natur ganz von selbst ohne besondere Absicht und Anstrengung; und der Mensch kann gar nicht anders als das Gute lieben, ja er liebt es von Natur mehr als sein Leben, kann gar nicht gleichgültig gegen den Unterschied von Gut und Böse sein; so wie das Wasser nicht anders kann als abwärts fliessen, so kann der Mensch eigentlich nicht anders als tugendhaft sein; das bringt seine Natur so mit sich, und es ist auch gar nicht sein Verdienst. Wie sich die in der Welt allgemein wohnende Vernünftigkeit im Thiere als sicherer Naturtrieb zeigt, so ist sie auch im Menschen als ein tugendhafter Instinct, welcher ganz von selbst zur Tugend treibt. Zwischen Tugend und dem „Zweckmässigen,“ zwischen dem Rechten und dem Richtigen ist natürlich kein Unterschied, weil zwischen der Natur und dem Reiche des Geistes noch nicht unterschieden ist. Der Unterschied zwischen der dem Menschen inwohnenden natürlichen Tugendhaftigkeit und dem

Triebe zum Zweckmässigen und Richtigen bei den Thieren ist nur der, dass der Mensch sich seines Triebes bewusst ist, das Thier aber nicht; und die nothwendige Gleichartigkeit aller Menschen in ihrer sittlichen Anlage leidet höchstens die Verschiedenheit, dass dem einen Menschen wie bei dem Erkennen die Tugend leichter wird als dem andern.

Alle Menschen haben nach Meng-tse [3]) ein mitleidiges Gemüth; wenn z. B. ein Kind in einen Brunnen fällt, so haben alle Menschen Mitleiden, nicht aus Freundschaft oder aus Lobsucht, sondern ganz unwillkürlich, von Natur. Die menschliche Natur, sagt derselbe Weise, ist gegen das Gute und Böse keinesweges gleichgültig, sondern die Neigung zum Guten ist der menschlichen Natur ebenso wesentlich, wie die Schwere dem Körper; jeder Mensch strebt seiner unbeirrten Natur gemäss nach dem Guten, wie das Wasser stets abwärts fliesst. Diese Neigung zum Guten kommt nicht von aussen in den Menschen, sondern ist ihm von Natur inwohnend.[4]) „Alle Menschen haben von Natur das Streben, das Gute mehr als das Leben zu lieben und das Böse mehr als den Tod zu fliehen.“ [5]) „Die Liebe zur Tugend ist allen Menschen von Natur angeboren, daher sind die Beispiele der Tugend so anziehend.“ [6]) Aber das ist der Unterschied des menschlichen Strebens von dem Triebe des Thieres, dass der Mensch weiss, was er erstrebt; die Sittlichkeit ruht auf der Erkenntniss des Guten, und ohne sie ist eine wahre Sittlichkeit nicht möglich. [7])

Alle Menschen haben dasselbe sittliche Wesen; alle Menschen halten dasselbe für tugendhaft oder unrecht. [8]) Aber schwerer wird es dem Einen, das Gute zu erkennen und zu thun als dem Andern; [9]) und wie die Natur des Getreides überall dieselbe ist und gut, aber die einzelnen Halme oft mager und dürr wegen zufälliger Einflüsse, so ist auch des Menschen Wesen überall dasselbe und ist gut, wird aber durch äusserliche Einflüsse verändert. [10])

[1]) Tchoung-young, c. 13, 1. — [2]) Ebend. c. 20, 18. — [3]) Meng-tseu, I, 3, 44. 45. — [4]) II, 5, 1. 2. 7. — [5]) II, 5, 38. — [6]) II, 7, 27. 28. — [7]) Tchoung-young. c. 20, 18 etc.; c. 21. — [8]) Meng-tseu, II, 5, 20. 26. — [9]) Tchoung-young c. 20, 9. 20. — [10]) Meng-tseu, II, 5, 18. —

§ 16.

In einer Welt, in welcher der Geist nicht begriffen ist, deren Wesen bloss Natur ist, hat die Freiheit des Geistes keine Stelle. Der aus den Natur-Elementen entsprossene Mensch gehört der Natur an und ihrer Nothwendigkeit, und die im Menschen waltende Urkraft wirkt hier mit eben so unfreier Nothwendigkeit wie in den Naturdingen; der menschliche Wille ist

den unfreien Naturtrieben der Thiere stammverwandt. Die folgerichtige Entwickelung des chinesischen Gedankens muss die Freiheit des Willens und darum auch das Böse schlechterdings ausschliessen; das Böse kann nur als eine zur Harmonie des Ganzen nothwendige Schattirung in dem Lichtgemälde erscheinen, also als etwas Vernünftiges und Gutes. Die Alles wirkende göttliche Urkraft wirkt auch das scheinbare Böse.

So spricht sich das consequentere Denken aus. Aber das natürliche Bewusstsein sträubt sich gegen die Härte dieses Gedankens, und der schneidenden Consequenz wird die Spitze abgebrochen, dem Menschen wird die Möglichkeit des Bösen eingeräumt, ohne dass dieselbe irgendwie begriffen wäre; der Mensch kann die Harmonie des Alls stören, und diese Störung, dieses Widerstreben gegen die in der Welt waltende göttliche Vernünftigkeit ist das Böse; aber kein chinesischer Denker wagt es, diese Willensfreiheit begreiflich zu machen, welche er aus der Erfahrung unwillkürlich anerkennt; — der tiefer blickende Geist, im Bewusstsein des unlösbaren Widerspruchs, bekennt kleinlaut und verlegen durch rathloses Schwanken, wie wenig der Mensch hier sich selbst zu begreifen im Stande ist.

Die volksthümlichen Religionsschriften erkennen meist die Wahlfreiheit des Menschen ohne Weiteres an, ohne auf den Widerspruch gegen das Gottesbewusstsein Rücksicht zu nehmen. Kong-tse versichert fort und fort, dass der Mensch freien Willen habe und für alle seine Thaten verantwortlich sei; diesen Gedanken zu begründen, fällt ihm nicht ein. Meng-tse sucht an dem harmlosen Zugeständniss, dass Erkenntniss und Tugend nicht allen Menschen gleich leicht werde [§ 14] einen Anhaltspunkt für die Möglichkeit des Bösen zu gewinnen. Da die Tugend, sagt er, auf dem Bewusstsein ruht, und die Erkenntniss des Wahren manchem Menschen etwas schwer wird, so kann er, wenn er nicht sorgfältig ist, irren, und die irrende Erkenntniss bewirkt dann auch irrende That, und das Bewusstsein verwirrt sich immermehr. [1]) — Viel lebendiger wird sich der tiefsinnige Tschu-hi der Schwierigkeit dieser Frage bewusst. Sein ganzer Gedankengang schliesst die Freiheit des menschlichen Willens aus; spricht er auch von dem Willen des Menschen, so unterscheidet er ihn damit noch nicht von den Naturdingen, denn auch der Naturtrieb der bewustlosen Creaturen wird von ihm Wille genannt[2]). Er schrickt freilich vor der Consequenz seines Gedankens zurück und spricht diess offen aus; „wenn man nun sagt: der Himmel enthält den Menschen, so folgt daraus nicht, dass dem Himmel auch alle Vergehen und Fehler des Menschen zuzu-

schreiben sind; würde man aber sagen: der Himmel ist nicht der Allgebietende, so geht diess wiederum nicht an. Diess mag nun Jeder, der da will, begreifen."[3]) Tschu-hi ist aber nicht immer so bedenklich, und scheut sich ein anderes Mal nicht, graden Weges vorwärts zu gehen. „Das bewegende Princip ist das Gute, und das ruhende Princip ist das Böse, wie diess oft genug die Vollkommenen und Weisen gesagt haben. — Das Böse entsteht aus Yn, das Gute aber aus Yang, und diess ist der Inhalt der Kua des Fo-hi. Wie oft haben diess nicht die Weisen auseinander gesetzt. Aus der graden, absoluten Urkraft sind die zwei Entgegengesetzten, nothwendig sich auf einander Beziehenden, hervorgegangen. — Das Gute wie das Schlimme entspringt aus der Urkraft des Himmels. Es erfolgt das Schlimme, weil es der Natur nach nicht anders möglich ist. Giebt es wohl Wasser, welches keinen Schlamm mit sich führt?"[4]) — „Das bewegende Princip ist die Kraft des zum Guten Erziehenden und Erhaltenden; es ist dasjenige, woraus das Feste, das Leuchtende, das Starke, das Gerechte entspringt, es ist die Norm des Weisen. Das ruhende Princip hingegen ist die Kraft roher Verletzungen und traurigen Mordens; es ist dasjenige, woraus das Weiche, das Dunkle, das Schwächliche und Gewinnsüchtige entspringt, es ist die Norm gewöhnlicher Menschen. — Yn und Yang gehen aus der Urmaterie hervor; sie sind beständig in gegenseitigem Kampfe, und sie müssen immer im Kampfe sein; daraus entsteht das Gute und das Böse; — sie sind selbst die Formation des Guten und Bösen, und daraus entsteht wiederum die Natur des Menschen. Durch Erziehung kann man bewirken, dass die Neigungen des Menschen einzig und allein gut und nicht schlimm werden; vergebens wird man aber sowohl das Böse als das Gute ganz auszutreiben sich bemühen, weil sie sich gegenseitig durchaus nothwendig sind."[5]) — „Die vollendete Besiegung seiner selbst und der Selbstsucht ist die reine Gerechtigkeit und Urkraft, das nicht auseinander Weichende, sondern die Gradheit [das Gleichgewicht] des ruhenden und des bewegenden Princips, wo das Gute ohne alle Zuthat des Bösen auf festem Grunde ruht. Dessen ungeachtet steht fest, dass das Gute und das Böse sich gegenseitig nothwendig sind; mit einem Worte, Gerechtigkeit und Vernunft, Reinheit und Maass haben ihre Grenzen. — Es folgt der Ordnung gemäss aus Yang das Gute und aus Yn das Böse."[6]) — Der sittliche Unterschied zwischen dem Guten und Bösen erscheint so als ein natürlicher; das Böse ist da nicht Etwas, was überhaupt nicht sein soll, sondern ist Etwas, was sein muss, und hört damit grade auf ein sittlich Böses zu sein, ist vielmehr etwas Vernünftiges und Gutes; und

desshalb widerspricht das so eben Angeführte nicht dem früher erwähnten Gedanken, dass die menschliche Natur an sich völlig gut und rein sei.

[1]) Meng-tse, II, 7. 1. — [2]) Bei Illgen, a. a. O. S. 62. — [3]) S. 63. — [4]) S. 76. 77. — [5]) S. 78. — [6]) S. 79. —

§ 17.

Mit der Durchbrechung der rein naturalistischen Weltanschauung durch die mächtig sich hervordrängende Ahnung der menschlichen Willensfreiheit im Volksbewusstsein ist aber nicht viel gewonnen; der fremdartige Gedanke wird sofort von dem üppig wuchernden Pflanzenwuchs des reinen Naturbodens umrankt und verdeckt. Das Sittliche wird tief in das Natursein eingetaucht, und das geistige Wesen der Sittlichkeit verkümmert fast ganz. Es wird durch den nur ungern anerkannten freien Willen keine geistige Lebensgestaltung geschaffen, kein Reich des Geistes. Das Sittliche bleibt ein Fremdling und schafft nicht eine Welt des Sittlichen; es wirkt auf die Natur ein, aber bildet keine Geschichte; es stört das Naturleben, aber aus den umgestürzten Stämmen und den zersprengten Gesteinen erbaut es keinen Tempel des vernünftigen Geistes.

Es stört das Naturleben, das ist die einzige Wirkung, welche das freie Thun des Menschen auf die Natur ausüben kann. Denn geordnet ist die Natur schon ohne unser Zuthun; wir können sie nicht besser machen, aber verwirren können wir sie; weil das Leben des Alls nur ein einiges ist, und die vernünftige Ordnung, Tao, das innere Wesen der Natur ist, so kann das Wesen des Bösen nur eine Störung dieser Ordnung sein. Das All aber ist durch und durch Natur; die Sünde stört also jedenfalls die Natur. Auf die Sünde der Völker und ihrer Fürsten folgt von selbst mit innerer Nothwendigkeit und als unmittelbare Folge Krankheit, Hungersnoth, Erdbeben, Überschwemmung, Ungewitter, grosse Kälte etc. Das sind nicht absonderliche Strafen, von irgend einer Gottheit zur Züchtigung der Menschen herausgegriffen, sondern es sind so nothwendige Erscheinungen der durch die Sünde durchbrochenen Ordnung des Alls, wie der Donner folgt auf den Blitz, wie das Fieber folgt auf die Erkältung. Durch die sündige That ist die Bewegung der Welt aus dem Gleichgewicht gebracht, und die darauf folgenden Revolutionen sind nicht blosse Krankheits-Erscheinungen, sondern sind wie das Fieber zugleich eine zürnende Reaction der gesunden Naturkraft gegen die Störung; das Gleichge-

wicht sucht sich eben wieder herzustellen; das Störende soll entfernt, das Krankhafte vernichtet werden; der gesunde Körper duldet nichts Fremdes in sich, sondern arbeitet krampfhaft so lange, bis das Fremdartige ausgestossen ist. Der Chinese betrachtet die Sünde gewissermassen als eine Verdauungsstörung der Natur; und die darauf folgende krampfhafte Reaction ist eben so sehr ein Zeichen der Gesundheit als der Krankheit. An der dem harmonischen Weltleben sich entgegenstemmenden Sünde staut sich die Strömung dieses Lebens und reisst überfluthend das Hemmende mit sich fort. Es offenbart sich in diesen Naturstörungen grade der in dem All waltende Geist der Ordnung und Vernünftigkeit; es ist die Gerechtigkeit des Weltlebens, welche sich, unbewusst zwar, aber um so fühlbarer ausspricht.

Aber ein Reich des Geistes wird auf der andern Seite nicht erbaut. Der menschliche Geist hat sich einfach still zu verhalten; das Welt-All ist gut und vernünftig, und der Mensch kanns nicht besser machen. Die Sittlichkeit hat noch keine Heimath, in der sie sich wohnlich einrichten könnte; sie geht noch betteln vor fremder Thür. Über die positive Seite des sittlichen Lebens haben wir an einem anderen Orte zu sprechen; hier kommt die Kehrseite besonders in Betracht. Wo das sittliche Thun nicht eine selbstständige Welt, ein Reich Gottes hervorruft, im Gegensatz zu der blossen Natur eine vernünftige Geschichte, da hat auch das unsittliche Thun keine Geschichte, keinen selbstständigen Lebensorganismus. Das Natürliche vergeht, aber das Geistige bleibt immerdar. Wo das Sittliche ein bleibendes Leben hat und von Geschlecht zu Geschlecht forterbend weiter wächst und sich verzweigt, da muss Gleiches auch gelten von der unsittlichen That. In der christlichen Lehre von dem Forterben des Bösen ist diese Unvertilgbarkeit des Geistigen, dieses fortwirkende Leben auf dem sittlichen Gebiete anerkannt; und wo der Geist überhaupt in seiner Wahrheit erkannt ist und eine wirkliche Geschichte hat, da hat auch das Böse eine Geschichte. Der Chinese hat keine Geschichte des Geistes, sondern nur eine Naturgeschichte. Der Mensch steht nicht zum Menschengeiste in einem inneren nothwendigen Verhältniss, sondern nur zur Natur; er empfängt sein Wesen nicht von dem Geiste der Menschheit, von einem errungenen geschichtlichen Geiste, sondern von den „fünf Elementen;“ er wird nicht von der Geschichte getragen und gesäugt, er liegt einzig an der Brust der Natur; er ist, was er ist, von

Natur und nicht von Geisteswegen; er erbt von der Geschichte Nichts; das sittliche Leben seiner Voreltern berührt ihn nicht im Mindesten; er ist nicht als ein Zweig hervorgewachsen aus dem einen lebendigen Stamme der Geschichte, sondern er ist eine selbstständige Staude aus dem grossen allgemeinen Erdboden der Mutter Natur, eine Staude neben tausend andern gleichartigen, und ob da Hunderte um ihn und vor ihm verkümmert und sittlich verwelkt sind, das ist ihm gleichgültig, das hat auf ihn keinen Einfluss. Der Mensch wurzelt nicht in der Geschichte, sondern in der Natur. Der einzelne Mensch mag durch Sünde verkommen, mag bis zum Thiere herabsinken durch eigene Schuld, das menschliche Geschlecht wird davon nicht berührt, und die folgenden Geschlechter kommen ebenso rein und ungeschwächt, ebenso tugendkräftig aus der Hand der „umrollenden" Natur wie das erste Menschengeschlecht. Das Verderben erbt nicht.

Die durch Naturstörungen sich offenbarende Gerechtigkeit des himmlischen Waltens spielt seit den ältesten Zeiten eine bedeutende Rolle in der chinesischen Geschichte. „Wenn die Tugend herrscht, sagt Kitse im 12. Jahrhundert vor Christo, so kommt der Regen zu rechter Zeit; wenn gut regiert wird, so ist das Wetter heiter etc.; wenn die Sünde herrscht, so regnet es ohne Ende oder es tritt Dürre ein etc." [1]) Witterung und Sittlichkeit stehen immer in gegenseitigem Verhältniss. [2]) Sonnenfinsternisse, Sturm und Ungewitter, Überschwemmung, Erdbeben etc. folgen unvermeidlich der gesunkenen Sittlichkeit des Volkes. [3]) Wir werden bei der Betrachtung des Staats hierüber noch mehr zu sagen haben.

Da der Chinese trotz seines naturalistischen Systems nicht umhin kann, die sittliche Freiheit und die Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen anzuerkennen, so sucht er wenigstens die Macht der Sünde, die er doch einmal zu verstehen nicht vermag, so tief als möglich herabzudrücken. Er giebt zwar zu, dass durch die bösen Begierden die natürliche Vollkommenheit des Menschen verwirrt und verdunkelt werden kann, [4]) ja dass in einzelnen, aber sehr seltenen Fällen die böse Begierde die Oberhand behält, das Gute ganz unterdrückt werden und der Mensch zum Thiere herabsinken kann, [5]) — aber diess ist eben selten, und das innere Wesen des Menschen wird dadurch nicht wirklich verändert; wie die Bäume, von dem Beile angeschlagen, wohl schadhaft werden, aber ihre Natur nicht verändern, so wird auch durch die bösen Begierden die angeborne Neigung des Menschen zum Guten verkehrt, ohne dass die Natur des Menschen selbst dadurch eine andere würde [6]). — Der

Chinese scheut sich auch sehr, die Quelle der Sünden im Herzen des Menschen selbst zu suchen oder tiefer zu verfolgen; gern leitet er sie aus blossem Irrthum ab, am liebsten von äusseren Verhältnissen; Noth z. B. wird als eine Hauptursache der Sünde betrachtet, und eine tröstende Entschuldigung in ihr gefunden.[7])

[1]) Chou-king, p. 172. — [2]) Ebend., p. 173. — [3]) Chi-king, II, 4, 9 u. p. 284. — [4]) Meng-tseu, II, 5, 3. 15; II, 7, 1. — [5]) Ebend. II. 5, 29. 30. 38. — [6]) Ebend. II, 5, 27. 28. — [7]) Ebend. II, 5. 17. —

§ 18.

Die nebelhaften Gedanken der Chinesen über das geistige Wesen des Menschen hüllen natürlich auch die Frage nach der Unsterblichkeit in Dunkel. Eine von den wilden Völkern schon sehr lebendig erfasste, wiewohl sehr sinnlich gestaltete Idee konnte den Chinesen nicht unbekannt sein; und das natürliche Selbstgefühl gestattete nicht, sie aufzugeben. Aber das nur aus lauter Punkten bestehende Geistesleben der wilden Völker hatte es hierin leichter als die in einer wirklichen Geistesarbeit stehenden Chinesen. Dort hingen die einzelnen Vorstellungen wenig zusammen; der Chinese aber, der die Welt als ein geordnetes Ganze erfasst, kann sich bei willkürlichen Annahmen nicht beruhigen, muss einen Zusammenhang in den Gedanken haben. Wie kommt nun „die Blüthe der fünf Elemente," das höchste Naturwesen dazu, dem allgemeinen Gesetz der umrollenden Natur, welche Yang und Yn, Anfang und Ende, Geburt und Tod, allen Creaturen zum Angebinde macht, enthoben zu sein? Aus der blossen Naturentwickelung entsprungen, kann auch der Mensch nicht ein anderes Wesen haben als die Natur. Da in allem Wirklichen Stoff und Kraft zugleich ist, und das Eine gar nicht ohne das Andere sein kann [1]), und im Menschen dieses Doppelte als Körper und Seele erscheint, der Körper aber im Tode zerfällt, so ist die einfache Folgerung die, dass auch die Seele, die Darstellung der Urkraft, aufhört, diese Einzelseele zu sein; das diesen Leib als Seele belebende Yang zieht sich aus demselben wieder zurück, und seines materiellen Trägers entbehrend ist dasselbe auch nicht mehr einzelne Seele; nur die allgemeine Urkraft lebt fort, das Einzelwesen geht zu Grunde. So muss die Consequenz des chinesischen Gottesbewusstsein lauten; das chinesische System hat keine Unsterblichkeit. Und wenn die Möglichkeit gedacht werden kann, dass die von ihrem irdischen Leibe getrennten Seelen dennoch, mit feinerem Stoffe umkleidet, nach dem Tode noch fortleben, so käme das chinesische Bewusst-

sein keinesfalls über eine blosse Möglichkeit hinaus, die vollständig in der Luft schwebt. —

Kong-fu-tse, in klarem Bewusstsein über das Wesen der chinesischen Gottes-Idee, welche für die Unsterblichkeit nicht den geringsten sicheren Boden bietet, — aber auch die geheimnissvolle Tiefe der im Volke trotz des Religions-Systems mächtig lebenden Hoffnung auf Unsterblichkeit scheuend und schonend, — schweigt, und weicht ängstlich jeder Frage und jeder Antwort aus. Auch die Wissenschaft schweigt. Nur geduldet, wie der Glaube an Geister, schleppt der Glaube an ein Leben nach dem Tode sich hin, und beide nähren und tragen sich gegenseitig, indem die Dämonen der Unsterblichkeitshoffnung eine Begründung und eine Form geben, und diese Hoffnung die Dämonen-Welt mit den verwandten Ahnenseelen bereichert. In engem Anschliessen an den Geisterglauben gewinnt die Vorstellung eines Fortlebens nach dem Tode allmählich grössere Anerkennung; und indem man die metaphysische Seite der Frage völlig überging, und es zweifelhaft liess, ob alle Menschen fortlebten, stellte man wenigstens für die Tugendhaften ein künftiges Leben als einen Lohn, und für die Kaiser als ein Recht hin. Bei den „Söhnen und Stellvertretern des Himmels“ schien die Sache ohnehin leichter begreiflich, die ja vor andern Menschenkindern manches voraushaben. — Die Ahnen sorgen als Schutzgeister für die Ihrigen, und es wird mit ihnen durch Anrufung und Spenden ein reger Verkehr unterhalten. Wir müssen diese Seite des chinesischen Bewusstseins als eine gemüthliche Inconsequenz bezeichnen, als eine dem Grundbewusstsein zum Trotz mit Liebe gepflegte fremdartige Vorstellung, als ein Kuckucks-Ei, dessen Sprössling sich in dem fremden Nest bald breiter macht, als es den rechten Bewohnern desselben gut ist.

Bedeutsam erscheint es dabei, dass die Ahnen, so hoch geehrt und so warm geliebt, überall als selige, gute Geister auftreten, als helfende Glieder in dem grossen vernünftigen Leben des Alls; nirgends ist von einer Unseligkeit, einer Verdammniss die Rede, so bitter auch die Klagen über die Ruchlosigkeit der Menschen sind; wenn nun oft das Fortleben nach dem Tode als ein Lohn für die Weisen und Tugendhaften erwähnt wird, so scheint es wahrscheinlich, dass dasselbe in der That nicht als dem Menschen wesentlich, nicht als das Loos gewöhnlicher Menschen, sondern als eine Ausnahme von der Regel nur für die besseren Menschen hingestellt wurde.

Der Chinese ist mit seinem Herzen nur dieser Erde zugewandt; was darüber hinaus liegt, das ist für ihn eigentlich nicht da; das Leben nach dem Tode wird in der Religions- und Sittenlehre selbst da nicht berücksichtigt, wo es sich ganz von selbst aufdrängt; langes Leben und ein „gutes Ende“, aber nicht ein Fortleben nach dem Tode wird als Ziel der Wünsche und als Gipfel des Glücks betrachtet.[2]) Als Arten der Glückseligkeit werden im Schu-king angeführt: langes Leben, Reichthum, ein glücklicher Tod etc.,[3]) kein Wort von einem künftigen Leben. Kong-fu-tse selbst wies die Frage nach dem Fortleben mit den Worten zurück: „Ich kenne noch nicht das Leben, wie sollte ich den Tod kennen?“ — und ein in der alten Lehre stehender Philosoph späterer Zeit, welcher gegen einen Materialisten die Unsterblichkeit der Seele vertheidigt, weiss, nach Beweisen aus den heiligen Büchern gefragt, nur den Ausspruch des Kong-fu-tse anzuführen: „Wer am Morgen die Lehre hört und am Abend stirbt, der hat genug.“[4]) In der That beobachtet Kong-fu-tse ein merkwürdiges Schweigen über diesen Punkt und selbst seine Abschiedsreden vor seinem Tode [5]) schweigen völlig darüber. Die Hinneigung mehrerer Kaiser zu der Tao-Lehre, und der Wunsch, sich durch dieselbe die Unsterblichkeit zu verschaffen [§ 26], und zwar nicht etwa bloss das Fortleben auf dieser Erde, sondern, wie ausdrücklich erwähnt wird,[6]) im Himmel, wäre ganz unerklärlich, wenn die chinesische Lehre die Unsterblichkeit sicher lehrte.

Andrerseits wird ein Leben nach dem Tode in der Verehrung der Ahnen bestimmt vorausgesetzt. Die Ahnen stehen mit den Ihrigen in Verkehr, schützen sie, sorgen für sie, rathen ihnen, aber zürnen den Unwürdigen auch und strafen sie. „Wenn ihr nicht meinem Willen gehorchet, sagt ein Kaiser im 14. Jahrhundert vor Chr., so wird unser alter Herr [ein früherer Kaiser] euch strafen und mit Missgeschick euch überhäufen, — und eure Vorfahren werden euch verlassen und euch nicht mehr helfen. — Wenn unter meinen Ministern sich einige finden sollten, welche Schätze häufen wollen, so werden ihre Ahnen meinen erhabenen Herrn benachrichtigen; bestrafe, werden sie sagen, unsere Enkel, und mein erhabener Herr wird sich ihren Bitten zuneigen und euch mit vielem Unglück überhäufen.“[7]) — „Die tugendhaften Kaiser sind im Himmel“[8]); sie werden von ihren Nachkommen um Beistand in der Noth angefleht, und sie erhören diese Bitten und sind den Ihrigen hilfreiche Beschützer,[9]) und bei Freveln ihre Züchtiger.[10]) Der Bruder eines kranken Kaisers betet, — nicht zum Himmel, sondern zu seinen Vorfahren: „Euer Nachfolger ist sehr krank; der Himmel hat euch die Sorge für seinen Sohn anvertraut.“[11]) Die Verehrung der Ahnen ist

daher hohe Pflicht, und erwirbt uns grossen Lohn, „nämlich die Unsterblichkeit.“ [12]) Die Spenden für die Ahnen waren auch unmittelbar mit dem grossen Himmelsopfer verbunden. Am Hofe war eine besondere Halle der Ahnen, der heiligste Raum im fürstlichen Pallast, mit bestimmt vorgeschriebenen Ceremonieen, schon seit der ältesten Zeit; und die den Ahnen in diesen Gedenk-Hallen darzubringenden Spenden und Huldigungen galten immer als ein hochwichtiger Gegenstand frommer Pietät. [13]) Die Kleider der Ahnen wurden in dieser Halle aufgehängt, und auf Wandtafeln die Namen der Gestorbenen eingeschrieben. An bestimmten Tagen versammelte sich die Familie, nachdem sie einige Tage gefastet, und feierte das Andenken der Ahnen; man warf sich vor den Gedenktafeln nieder, setzte Speisen hin etc. Das Li-ki, welches die hierher gehörigen Gebräuche ausführlich festsetzt, frägt: „wesshalb werden diese Speisen dargebracht? Etwa, weil die Todten sie geniessen? — Keineswegs, sondern damit wir lernen, die Todten nicht zu verachten, vielmehr sie zu ehren wie die Lebenden.“ [14]) Wenn man sich aber auch die Gefeierten nicht als die Geniessenden dachte, so waltete doch gewöhnlich die Vorstellung, dass die Geister der Ahnen bei den Spenden zugegen wären und sie als Liebeszeichen dankbar entgegennähmen und dafür den Spendenden ihren Segen gäben. [15]) Dass bisweilen den Leichen Perlen und Edelsteine in den Mund gegeben wurden, [16]) ist wohl nur ein symbolischer Brauch oder ein Überrest früherer niedrigerer Geistesstufen. — Die sehr spät, unter der mongolischen Herrschaft, vereinzelt vorkommende Schlachtung von Menschen am Grabe der Fürsten gehört schlechterdings nicht in das Bereich chinesischer Sitten, und ist vor der Mongolenherrschaft in China völlig unbekannt; [17]) bei den Mongolen war sie eingeführter Brauch. [18])

Oft scheint übrigens die Ahnen-Verehrung eine blosse Erinnerung an das Vergangene zu sein und den Glauben an ein Leben der Seele gar nicht einzuschliessen, „Die Vorfahren ehrend soll man durchdrungen sein von Erkenntlichkeit für das Gute, was sie uns in ihrem Leben erworben haben, und von Bedauern, sie verloren zu haben;“ [19]) — kein Wort von einer Wirksamkeit nach dem Tode in dieser Rede eines der ältesten Kaiser. Kong-fu-tse weiss in der Ahnenhalle auf die von ihm selbst aufgeworfene Frage: „wo sind die, für welche dieses Gebäude erbaut ist, und die, die es gebaut haben?“ — keine andere Antwort zu geben als die: „Sie sind von der Erde verschwunden; überlege diess, und du wirst dann wissen, was Traurigkeit ist.“ [20]) — Sehr merkwürdig ist, was Kongtse bei einer andern Gelegenheit sagte. Einer seiner vertrautesten

Schüler, der, zum Verwalter einer Stadt ernannt, von ihm Abschied nahm, bat ihn am Schlusse der ernsten und herzlichen Unterredung um Lösung seines Zweifels über die Ahnen. „Ein Wort von dir reicht hin, mich zu beruhigen. Ich habe jederzeit meinen Vorfahren die gebührenden Ehren erwiesen, habe nie unterlassen im Frühling und Herbst an ihren Gräbern zu weinen, ich habe nichts Wichtiges unternommen, wenn ich nicht zuvor ihnen ehrfurchtsvolle Gebräuche vollbracht, um sie zu benachrichtigen und sie zu befragen. Haben sie mich nun gesehen und gehört? Wissen sie von dem, was ich gethan? Weiss man in dem Aufenthalt der Todten, was bei den Lebenden vorgeht? Ich habe immer gewünscht, deine Meinung über diesen Punkt zu erfahren; sage mir, ich bitte dich, was du davon denkst.“ „Es geht nicht füglich an, antwortete Kong-tse, dass ich mich über diese Frage bestimmt erkläre. Wenn ich sagte, dass die Ahnen für die ihnen erwiesenen Ehren empfänglich sind, dass sie sehen und hören und wissen, was auf der Erde vorgeht, so wäre zu besorgen, dass die von kindlicher Liebe erfüllten Seelen die Sorge für ihr eignes Leben vernachlässigen, um sich denen ganz zu weihen, von denen sie es erhalten haben und ihnen in der andern Welt so zu dienen, wie sie es in der gegenwärtigen gethan haben. Wenn ich im Gegentheil sagte, dass die Todten nicht wissen, was die Lebenden thun, so wäre zu besorgen, dass man die Pflichten der kindlichen Liebe vernachlässige und sich selbstsüchtig auf sich selbst zurückziehe und so die heiligen Banden zerreisse, welche ein Geschlecht an das andere knüpfen. Fahre fort, mein Theurer, deinen Vorfahren die schuldigen Ehren zu erweisen, und handle so, als wenn du sie zu Zeugen aller deiner Handlungen hättest und suche nicht mehr darüber zu erfahren.“[21])

Das chinesische Volk erfasste aber dennoch die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode so warm, dass später die entschiedenen Leugner desselben als freigeisterische Ketzer verschrieen wurden. So wird im fünften Jahrhundert nach Chr. ein materialistischer Freigeist erwähnt, der grossen Anhang fand; er lehrte, die Seele verhalte sich zum Leibe wie die Blüthe zum Baume und die Schärfe zum Schwerte, sie bestehe daher nur an und mit dem Leibe, und sterbe mit ihm.[22]) Dass diese Lehre, die wir bei der chinesischen Grund-Anschauung eigentlich gar nicht absonderlich finden können, als etwas Ketzerisches Aufsehen machen konnte, zeigt schon, wie vertraut die Unsterblichkeitshoffnung den Chinesen geworden war. Einzelne gingen später sogar noch weiter und suchten die Unsterblichkeit als etwas dem Menschen Wesentliches zu beweisen. „Der Körper des Menschen ist Materie, also stirbt er, die Seele des

Menschen ist Geist und nicht Materie, also auch nicht vergänglich; das körperliche Wesen des Menschen ist sein falsches Wesen, das geistige Wesen ist sein wahres Wesen. — — Der Tod des Menschen ist nichts Anderes, als das Entweichen des beseelten Princips aus dem Fleisch. Das Fleisch ist wie ein Haus, das beseelte Princip ist der Hausherr. Wenn auch das Haus einstürzt, so bleibt doch der Hausherr am Leben. Wenn unser Fleisch auch todt ist, so lebt unser beseeltes Princip doch sicher fort. Wenn bei dem Tode des Menschen die Seele mit unterginge, so wäre der Mensch um so unglücklicher, die andern Geschöpfe um so glücklicher."[23]) Die Selbstpeinigungen und die Weltentsagung wären dann eine Thorheit, sucht der Philosoph darauf nachzuweisen. Aber dieser Grund, so wie die Auffassung des Körpers als des „falschen Wesens" des Menschen zeigen hinlänglich, dass hier fremdartige Vorstellungen im Spiele sind; die Chinesen wissen nichts von Selbstpeinigungen und Weltentsagung" und setzen die Leiblichkeit nicht als etwas Unwahres zurück; das sind sicherlich indische Einmischungen.

[1]) S. § 8. — [2]) Tchoung-young, c. 17, 2. Chou-king, p. 174. Chi-king, II, 2, 4. — [3]) Chou-king, p. 174. — [4]) Singli-tchin-thsiouan, in Lassen's Zeitschrift, III. p. 278. — [5]) Mém. d. Chin. XII, p. 380 etc. — [6]) de Mailla, hist. VI, p. 557. — [7]) Chou-king p. 116. 117. — [8]) Ebend. p. 209. 16. 21. — [9]) Ebend. p. 288. — [10]) Ebend. p. 116. — [11]) Ebend. p. 179. — [12]) Chi-king, II, 6, 6. — [13]) Chou-king, p. 13. 15. 215. 219; de Mailla, hist. gen. I, p. 78. Chi-king, II, 6, 5. 6. Mém. d. Ch. XII, p. 205 etc. — [14]) Chi-king, p. 268; Ebend. II, 6, 6. — [15]) Chi-king, II, 6, 5. — [16]) Chou-king, p. 350. — [17]) Chi-king, p. 264. — [18]) Bd. I, S. 114. — [19]) De Mailla, hist. gen. I, p. 92. — [20]) Mém. d. Ch. XII, p. 243. — [21]) Ebend. p. 264. — [22]) Gützlaff, S. 184. — [23]) Sing-li-tchin-thsiouan, von Gabelentz a. a. O. S. 275 etc.

III. Die Beziehung des Göttlichen und des Menschlichen auf einander.

§ 19.

In der ungehemmten, reinen Fortentwickelung der chinesischen Weltanschauung kann zwischen dem Göttlichen und Menschlichen kein anderes Verhältniss sein als das zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern, dem Ganzen und dem Theil, der Lebenskraft und der Lebenserscheinung. Der Mensch ist ja nur ein Atom in dem grossen Weltkrystall, ein Glied in der enggefügten Kette des natürlichen Daseins, und seine Seele nur eine höhere Erscheinungsform der in der Welt waltenden Kraft als die Thierseelen. Was der Mensch ist und thut, das thut Gott selbst; der Mensch hat dem Himmel gegenüber kein selbstständiges Dasein; zwischen Mensch und Gott ist nur das Verhältniss der Nothwendigkeit, und selbst das Böse fällt

dem göttlichen Leben zu; die Beziehung des Göttlichen und des Menschlichen auf einander ist nur eine Beziehung des Göttlichen auf sich selbst.

So wäre die Sache sehr einfach und wir wären eigentlich fertig; aber das chinesische Denken schreitet nicht so kühn auf seinem betretenen Wege vorwärts; es deutet das Ziel wohl kenntlich genug an,[1]) aber es ermangelt der auch vor der grausamsten Consequenz nicht zurückbebenden Energie der germanischen Indier, es giebt dem natürlichen, aus einer unverstandenen Ahnung einer höhern Idee entsprungenen Gefühle nach, welches sich gegen die Härten eines Verstandes-Systemes sträubt; — der Chinese gestattet nachgiebig dem Menschen ein einigermaassen selbstständiges Dasein, lässt ihn nicht ohne Weiteres aufgehen in das allgemeine Natursein, gestattet ihm, ohne sie irgendwie begreifen zu können, einige Willensfreiheit. Und nur von diesem, weniger klaren, aber natürlicherem Standpunkt aus hat die Frage nach der Beziehung des Menschlichen und Göttlichen auf einander eine weitergehende Bedeutung.

[1]) Siehe § 16.

§ 20.

a) Die Beziehung des Göttlichen auf das menschliche Leben.

Ist dem Menschen auch eine gewisse Selbstständigkeit des Daseins zugestanden, so darf diess dennoch der Idee von der allwaltenden, alles durchwebenden Himmelsmacht nicht Eintrag thun; der Himmel ist und bleibt doch der Anfänger und Leiter und Vollender des Ganzen, und lässt dem Menschen nur einen kleinen Kreis freier Thätigkeit, und der grösste Theil dessen, was bei anderen heidnischen Völkern dem menschlichen Thun anheimfällt, vor Allem das Staatsleben und die Geschichte, ist hier fast ganz ein Ausdruck der nach nothwendigen Gesetzen waltenden Himmelskraft. Wagt es auch das chinesische Bewusstsein nicht, dem Grundgedanken gemäss das Menschliche völlig in das Göttliche aufgehen zu lassen, und alle Willensfreiheit auszuschliessen, so sucht es doch das Bereich derselben auf den engsten Umkreis zusammenzuziehen.

Die Beziehung des eigentlich allein geltenden Göttlichen auf das nur duldungsweise als selbstständig erscheinende Menschliche ist nothwendig eine zweifache. Einmal bezieht sich die göttliche Macht auf das mit Freiheit vom Menschen vollbrachte Thun, lässt es, insofern es mit der in der Welt herrschenden Ordnung übereinstimmend ist, gelten, oder weist es, insofern es derselben zuwider ist und sie stört, kräftig zurück.

Es ist die Gerechtigkeit des göttlichen Waltens, die es dem Tugendhaften wohl gehen lässt und auf den Frevler die ganze Schwere der gestörten Weltharmonie zurückwirken lässt. Erscheinen die auf die Sünde folgenden krampfhaften Zustände der Natur mehr als unmittelbare und natürliche, von selbst erfolgende Wirkungen des Bösen, so tritt die göttliche Gegenwirkung gegen dasselbe auch oft in mehr positiver, mehr einen geschichtlichen als einen Natur-Charakter tragender Weise auf; jedoch ist nirgends das Gebiet der Natur und das der geschichtlichen That klar und bestimmt geschieden. — Zweitens greift das göttliche Wirken unmittelbar in das Gebiet menschlichen Thuns ein, den freien Willen des Menschen bei Seite schiebend, — also nicht richtend, sondern regierend, nicht urtheilend, sondern handelnd. Ziel und Verlauf des menschlichen Lebens werden durch die unabänderliche und unbegreifliche Himmelsbestimmung bedingt, und die Schicksale der Menschen im Grossen wie im Kleinen durch sie geleitet. Die himmlische Macht ist vor allen Dingen die Seele des Staatslebens; die Gesetze und die Schicksale des Staates ruhen allein in ihr, Kaisergeschlechter werden durch sie erhoben und gestürzt, und selbst die Minister werden oft durch des Himmels Bestimmung gewählt. Darum gebührt unbedingtes Vertrauen der göttlichen Leitung.

Die fromme Ergebung in die göttliche Fügung ist übrigens ziemlich kühl; der kalten Naturmacht des Himmels gegenüber kann das menschliche Herz nicht erwarmen. Als Kong-tse auf seinen Reisen einen Menschen antraf, der aus Verzweiflung sich hängen wollte, ermahnte er ihn zum Muth und sprach: „Sei getrost und sei von einer Wahrheit überzeugt, welche die Erfahrung aller Jahrhunderte verbürgt; schreib diese Wahrheit ein in deine Seele mit unvertilgbaren Zügen: So lange ein Mensch das Leben geniesset, hat er nie Grund zur Verzweiflung; denn er kann plötzlich aus tiefstem Leid zur höchsten Freude kommen und aus dem Unglück zum höchsten Glück.“[1]) Das ist eine sehr wohlfeile Weisheit, aber schwerlich geeignet, das Gemüth zu beleben.

In China wird durch die Sünde nicht eine persönliche Gottheit beleidigt, sondern die allgemeine, unpersönliche Weltharmonie; die Wirkungen des Frevels sind daher unmittelbar; der Sünder ruft die Naturmacht gegen sich auf; der in das rollende Räderwerk der Weltharmonie frevelnd eingreifende Arm wird zermalmet. [§ 17.] — Nicht wesentlich davon verschieden, nur geschärfter, zur positiven Strafe des Einzelnen zugespitzt, und einer geschichtlichen Wirksamkeit sich nähernd ist diese göttliche Gerechtigkeit dann, wenn

sie den Schuldvollen aus der Menge herausgreift und ihn allein niederschmettert. Ein Kaiser der zweiten Dynastie, welcher Götzen aufstellte und trotzend Pfeile gegen den Himmel abschoss, wurde vom Blitz erschlagen.[2]) Bei der freiwilligen, durch Verleumdung herbeigeführten Verbannung eines edlen Prinzen entstand ein gewaltiger Sturm und ein Ungewitter, und als er wieder zurückberufen wurde, wurde das Wetter wieder heiter.[3]) Als ein Kaiser einen Frevel begangen, sandte der Himmel drei Tage lang einen Nebel über das ganze Land.[4]) Die streng vergeltende Gerechtigkeit, aus der Grund-Idee der Chinesen sich von selbst verstehend, wird jederzeit stark betont. „Der Himmel häuft auf die Tugendhaften Glück, auf die Frevler Unglück jeder Art.“ „Wenn die Tugend lauter und rein ist, ist der Mensch glücklich in Allem, was er unternimmt, wenn sie aber getrübt ist, ist der Mensch unglücklich. Glück und Unglück sind nicht an den Menschen gebunden, sondern beides, welches der Himmel sendet, hängt von ihrer Tugend ab;“[5]) der Himmel belohnt die Tugend durch ein glückliches und langes Leben.[6]) Diese Belohnung wie jene Bestrafung ist nicht durch einen besondern göttlichen Entschluss verhängt, sondern sie sind eine in der Natur der Sache liegende nothwendige Folge des menschlichen Thuns; es ist mit dem Menschen wie mit einem Baume, sagt das Tschung-yung; ein Baum, welcher eine starke Wurzel treibt, wird vom Sturme nicht gestürzt, sondern wächst kräftig empor, wenn er aber eine gebrechliche Wurzel hat, wird er leicht umgebrochen; diess liegt in der Beschaffenheit des Baumes selbst.[7]) Ähnlich der Schu-king: „Nicht der Himmel stürzt die Menschen ins Verderben, sondern die Menschen sich selbst, indem sie sich von seinen Ordnungen lösen.“[8]) „Im Unglück wie im Glück widerfährt dem Menschen nichts, was er sich nicht selbst herbeigeführt.“[9]) „Es steht in der Macht des Menschen, sagt Kong-tse, gut und böse zu handeln, und von seinem Handeln allein hängt sein Glück oder Unglück ab, unabhängig von allen Vorzeichen.[10]) — Ebenso bestimmt wie diese richterliche Wirksamkeit der göttlichen Weltseele, der in dem Dasein waltenden Vernünftigkeit, wird auch die regierende und verwaltende Wirksamkeit derselben gelehrt, indem sie unmittelbar leitend in das menschliche Leben eingreift. Der Himmel bestimmt die Dauer des menschlichen Lebens;[11]) „Glück und Unglück, Alles was geschieht, wird durch den Himmel gesandt;“ und der Weise erkennt dieses himmlische Walten in jedem Zufall;[12]) und wenn Etwas geschieht, wozu sich keine Ursache auffinden lässt, so ist es durch den Himmel bewirkt.[13]) Besonders aber tritt das himmlische Walten bei den Schicksalen der Völker und der

Fürsten hervor. Der Himmel erwählt die Kaiser,[14]) und giebt den von ihm zur Herrschaft Bestimmten hohe Erkenntniss;[15]) das Bestehen und Untergehen von Völkern hängt von der Bestimmung des Himmels ab.[16]) Das himmlische Walten wird oft sehr ins Einzelne verfolgt. „Wenn der Himmel einem Menschen ein hohes Amt zutheilen will, so pflegt er dessen Geist durch Sorgen und Schmerzen zu beunruhigen, seinen Körper durch Arbeiten zu ermüden, durch Hunger zu schwächen, durch Armuth niederzudrücken, seine Unternehmungen zu vereiteln etc., um ihn zur Tugend mehr anzuregen."[17]) Bei dem Untergange einer Dynastie „wartete der Himmel noch fünf Jahre, um dem Kaiser Zeit zu geben [zur Besserung]. — — Der Himmel gab grosse Zeichen seines Zornes."[18]) Die besonders enge Beziehung des Himmels zum Kaiser werden wir später zu betrachten haben.

Hingebendes Vertrauen auf die himmlische Führung wird sehr oft vom Menschen gefordert;[19]) und wenn wir, selbst in den lyrischen heiligen Schriften, auch bittere Klagen und Anklagen gegen das Walten des Himmels ausgesprochen finden, so kann dieser Widerspruch gegen die Grund-Idee der chinesischen Religion nur als ein unfrommer Ausdruck grollenden Unmuths betrachtet werden, welcher so wenig wie Hiobs zürnende Klagen ein Bild des wirklich religiösen Bewusstseins geben. „Der erhabene Himmel, vergessend der Gerechtigkeit, hat uns in so grosses Elend gerufen; der erhabene Himmel will nicht mehr sich erbarmen, denn untergehn den schmachvollsten Untergang wird bald das Reich." „Der unbegrenzte und erhabene Himmel hat seiner gewohnten Güte vergessen, Hunger und Jammer sendet er uns, Menschen tödtet er allenthalben; der erhabne Himmel ist voll Zorn und schnaubet Schrecken, er prüft und harret nicht mehr; Frevler und Schuldige ergreifend und strafend trifft er gleicherweise auch die Reinen und Unschuldigen, und stürzt alle in gemeinsamen Fall in gleiche Strafe."[20]) — „Erhabener Himmel, dessen Rath unerfasslich unserem Verstande, Vater der Menschen wirst du genannt, und lässest den Menschen, der keinen Fehl und kein Verbrechen begangen, in solchem Elend schmachten? Erhabener Himmel, furchtbar und zu scheuen! Streng mich prüfend find ich keinen Fehl an mir. Erhabener Himmel voll Zorn und Schrecken! Wenn ich meinen Wandel prüfe, weiss ich von jeder Schuld mich frei."[21])

[1]) Mem. d. Chin. XII, p. 52. — [2]) de Mailla, I, p. 227. — [3]) Chou-king, p. 181. 182. — [4]) De Guignes im Chou-king, p. 91. — [5]) Chou-king, p. 95. 102. — [6]) Tchoung-young, c. 17, 2. — [7]) Ebend. c. 17, 3. — [8]) Chou-king, p. 129. — [9]) Meng-tseu, I, 3, 40. — [10]) Mém. d. Ch. XII, p. 249. — [11]) Meng-tseu, II, 7, 3;

Chou-king, p. 129. — [12]) Meng-tseu, II, 7, 4. — [13]) Ebend. II, 3, 29. — [14]) Ebend. II, 3, 20; Chou-king, p. 27. — [15]) Chou-king, p. 84. — [16]) Meng-tseu, I, 4, 43; I, 2, 37. 38. — [17]) Ebend. II, 6. 51. — [18]) Chou-king, p. 244. — [19]) Chi-king, I, 3, 15. — [20]) Chi-king, II, 4, 7. 10 — [21]) Ebend. II, 5, 4. —

§ 21.

Wie offenbart sich nun dieses himmlische Walten in der Menschheit? welches sind dessen Erkennungszeichen? — Der Einfluss des Göttlichen auf das Menschliche hat hier einen vernünftigen Inhalt und eine entsprechende Gestalt gewonnen; das sittliche und vernünftige Bewusstsein des Menschen ist die Offenbarung der himmlischen Vernünftigkeit, jeder Mensch, der nicht durch frevelhafte Gesinnung verblendet ist, trägt dieselbe in sich selbst; die Stimme der Vernunft, des Gewissens ist die Stimme der Gottheit selbst. Was bei den Wilden nur als ein unterbrochenes, augenblickliches Aufblitzen der göttlichen Einwirkung in convulsivischer Weise erschien, das ist hier zu einem ordentlichen, gesetzmässigen Wirken geworden. Nicht dann und wann, sondern immer offenbart sich Gott dem Menschen, nicht hier oder da, sondern überall, nicht ausser der Ordnung, sondern in der Ordnung des Lebens, nicht als eine krankhafte, sondern als eine gesunde Erscheinung, nicht mit Unterdrückung des natürlichen Bewusstseins, sondern in und mit demselben, nicht als ein plötzlich auffahrender und wieder verschwindender Funke, sondern als ein stetiges Leuchten. Bei den rohen Völkern geschah die göttliche Offenbarung tumultuarisch, stossweise, hier in geordneter, stetiger Bewegung; dort ein krampfhaftes Zucken, hier ein gleichmässiger Pulsschlag, dort ein Aufbrausen, hier ein Strömen. Eine übernatürliche Offenbarung hat hier keinen rechten Sinn, weil ausser der Natur Nichts ist, und grade in der Ordnung des Naturlebens das göttliche Walten erscheint. Nirgends erscheint hier jene krampfhafte Durchbrechung des gesunden und natürlichen Bewusstseins, wie sie dämonisch-grauenhaft in der Ekstase auftrat [Bd. I, § 75]. Dem nüchternen, verständigen Chinesen, der nur in der unwandelbaren Ordnung des nothwendigen Gesetzes die Vernünftigkeit findet, ist jedes Exaltirte und jede Störung der regelmässigen Lebensordnung völlig zuwider, und jeder ekstatische Zustand gilt ihm ohne Weiteres als Verrücktheit. Das ganze Leben trägt den Charakter prosaischer Nüchternheit, nichts Überspanntes, nichts Mystisches findet hier Platz. Der Mensch braucht nicht sein gewöhnliches Denken und Sinnen zu unterdrücken, um die Wahrheit zu erkennen, um das Göttliche zu vernehmen, sondern

grade in dem gemeinen Bewusstsein hat er die göttliche Offenbarung. Das alte China hat fast gar keine Wunder und übernatürliche Gotteswirkungen; Alles ist da handgreiflich-verständig; der vulgärste Rationalismus ist hier Grundcharakter der Weltanschauung; es hat keine Wunder, weil es höher steht als die rohen Völker, welche das Göttliche nur als ein Zufälliges, Einzelnes kennen, — und weil es niedriger steht als die westlichen Völker, bei denen das Göttliche noch etwas Höheres ist als das blosse Naturleben.

Das höchste und sicherste Erkennungszeichen der himmlischen Bestimmung, oder wenn man will, des göttlichen Willens, ist daher die öffentliche Meinung, die allgemeine Stimme des Volkes, *vox populi, vox dei;* selbst der Umsturz alter Herrscherhäuser wird als himmlische Fügung gerechtfertigt durch des Volkes Beistimmung. — Vorzeichen sind für den Weisen entweder natürliche Offenbarungen der bewahrten oder gestörten Weltharmonie, — oder Aberglauben; dem Unwissenden gelten sie viel. Nur die nüchternste und natürlichste der bestimmteren Offenbarungsweisen des göttlichen Waltens wird hier zugelassen, der Traum. Der Traum ist nur die Fortsetzung und die durch den Wegfall jeder äusseren Trübung bestimmtere und durch die Phantasie farbenvollere Form der allgemeinen Offenbarung durch die Vernunft, ist ein lebendiges Bewusstwerden des das Welt-All durchathmenden Gottesgeistes, und nicht als etwas Übernatürliches zu betrachten. Der Traum ist das Vorzeichen des Kommenden im Gemüth, und das äusserliche Vorzeichen ist der ahnende Traum der Geschichte.

Das göttliche Richten und Walten offenbart sich zunächst in der menschlichen Vernunft. Die „Befehle des Himmels," denen die Kaiser und die Völker gehorchen, erscheinen fast überall zugleich als die Gesetze der Vernunft, welche jeder Mensch in sich selbst trägt, und von einer wirklichen besondern Offenbarung des göttlichen Willens, von einer Inspiration, ist nirgends die Rede. Vernunft und Himmelsbefehl werden als gleichbedeutend gebraucht. „So lange die alten Kaiser, heisst es im Schu-king, nur der Vernunft folgten, schlug der Himmel sie nicht mit Unglück etc;"[1]) sonst ist in ganz gleicher Verbindung vom Befehl des Himmels die Rede. Als in ältester Zeit ein Vasall einen schlechten Kaiser vom Throne stürzte, bewies er einfach durch die Darstellung der Ruchlosigkeit desselben, dass er dem „Befehle des Himmels" gehorsam gewesen;[2]) was als vernünftig nachgewiesen ist, ist es auch als göttliche Bestimmung. — Die hohe Bedeutung der allgemeinen

Volksmeinung ist sehr beachtungswerth. „Der Himmel sieht, was das Volk sieht, und hört, was das Volk hört;“ [3]) in der Zuneigung oder Abneigung, in der Liebe wie in dem Hasse, in dem Beifall wie in der Unzufriedenheit des Volks wird die unzweifelhafte Stimme des Himmels anerkannt.[4]) „Was der Himmel sieht und hört, sagt mit dem Y-king fast wörtlich übereinstimmend der Schu-king, offenbart sich in dem, was die Völker sehen und hören; was die Völker der Belohnung oder Bestrafung für würdig halten, zeigt an, was der Himmel bestrafen und belohnen will. Es ist eine innige Beziehung zwischen dem Himmel und dem Volk. Diess mögen die, welche die Völker leiten, weislich beachten.“[5]) Wir müssen auf dieses Thema später noch zurückkommen. —

Was von Wunderhaftem in den chinesischen Schriften erwähnt wird, gehört in das Bereich der späteren, von indischen Phantasien getränkten Sage. Es werden da vorzugsweise „übernatürliche“ Empfängnisse und Wunderzeichen bei der Geburt grosser Männer erwähnt. Die Mutter Fo-hi's wurde von einem sie umgebenden Regenbogen geschwängert, und sie gebar erst nach zwölf Jahren; das Kind hatte den Kopf eines Menschen und den Leib einer Schlange.[6]) Ein anderer Fürst wurde von einem Drachen erzeugt; sein Körper war einem Stier ähnlich, drei Stunden nach der Geburt konnte er sprechen, mit fünf Tagen gehen etc.; auch der grosse Yao wurde von einem Drachen erzeugt.[7]) Wie wenig auf diese Sagen zu geben ist, geht schon daraus hervor, dass die Reichs-Geschichte, welche de Mailla übersetzt hat, entweder nichts davon weiss, oder, wie bei Yao, das Wunder ausdrücklich als eine Sage berichtet.[8]) Dass die Sage den Mantschu-Fürsten, welcher im 17. Jahrhundert n. Ch. China angriff, dadurch empfangen werden lässt, dass eine Elster eine Frucht in den Schooss eines sich badenden Mädchens fallen liess,[9]) ist für die chinesische Weltanschauung natürlich ohne Bedeutung, von grösserer für die Frage nach dem Ursprung der Azteken. [Bd. I. § 185.] — Am seltsamsten erscheint wohl der Ursprung des Ahnherrn der kaiserlichen Familie Tsche-u (seit 1122 vor Chr. regierend) nach dem Schi-king. Die kinderlose Ahnfrau dieses Geschlechts betete und opferte viel; einst stellte sie sich „auf die Spur, welche der Herr der Welt durch seine grosse Zehe eingedrückt zurückgelassen hatte;“ und sie fühlte sofort eine Bewegung in ihrem Innern, und wurde schwanger; und sie gebar ihren Sohn ohne Wehen und Seufzen, „denn der erhabne Herrscher der Welt bewirkte, dass Alles ohne Mühsal geschah.“ Der Neugeborne wuchs wundersam schnell und Wunder begleiteten seine Schritte.[10]) Fast alle chinesischen Erklärer des

Schi-king verwerfen diese Erzählung als fabelhaft;[11] und in der That ist dieselbe von Anfang bis zu Ende dem chinesischen Bewusstsein zuwider. Nie hat die Gottheit bei den Chinesen eine menschliche Gestalt gehabt; sie kann selbst nicht im Traume dem Menschen erscheinen,[12] und am Christenthume ist den Chinesen die „Menschwerdung" das grösste Ärgerniss. Das Ganze trägt so handgreiflich indischen Charakter, dass es selbst der bekannten „Fusstapfen" des Buddha nicht bedürfte, um den Ursprung zweifellos zu erkennen; die Erzählung ist wahrscheinlich eine spätere Einschiebung.

Die Vorzeichen vor verhängnissvollen Ereignissen sind einfach auf den nothwendigen inneren Zusammenhang zwischen dem sittlichen Thun des Menschen und der Naturordnung zurückzuführen, und enthalten für den Chinesen nichts Wunderhaftes. [§ 12. 17.] So wird der Untergang einer Dynastie dadurch vorgedeutet, dass Berge einstürzen, Doppelsonnen und Kometen erscheinen; Erdbeben eintreten, Flüsse vertrocknen etc.[13] Günstiges Zeichen des Himmels ist es, wenn die Opfer und andere religiöse Handlungen einen günstigen Verlauf haben, wundersame Thiere erscheinen, wenn Quellen von süssem Wein sich aufthun etc.[14]

Jedoch gehört der Glaube an andre Vorzeichen als jene allgemeinen Naturerscheinungen nur dem ungebildeten Bewusstsein an; an die weissagende Bedeutung wundersamer Thiere oder anderer Wahrzeichen glaubt der tiefer Denkende nicht. Kong-tse selbst sagte: „die gute oder schlechte Regierung der Fürsten ist ein sichereres Vorzeichen von Glück oder Unglück als die wunderbarsten Naturerscheinungen."[15] — Als eine weisse Elster sich in dem Schlafzimmer des frommen Kaisers Tai-tsong [7. Jahrhundert nach Chr.] ein Nest baute, und die Hofleute darin ein glückliches Omen fanden, liess er die Elster hinauswerfen und sagte: „Ich müsste mich schämen, mich solchen Träumereien hinzugeben. Die Wahrzeichen, denen ich vertraue, sind anderer Art; die Weisen, die mir beistehen mein Volk zu regieren, das sind die Zeichendeuter, die ich suche."[16] Kaiser Hong-wu [14. Jahrhundert nach Chr.] erklärte bei einem ähnlichen Fall: „der Weise fürchtet die Vorzeichen nicht, und über seine Handlungen wachend weiss er das angedeutete Unheil abzuwenden; seine Fehler ablegen und die Tugend ausüben, das sind die besten Wahrzeichen für das Volk und für den Fürsten, der dessen Vater sein soll.[17]

Die Träume der Chinesen nehmen bisweilen eine sehr bestimmt offenbarende Form an. Ein Kaiser im 14. Jahrh. v. Chr., der nach einem weisen und tüchtigen Minister suchte, sah im

Traume das Bild eines ihm unbekannten Mannes so deutlich, dass man nach seiner Angabe im ganzen Lande den Menschen suchte, und ihn endlich in einem Tagarbeiter oder Maurer fand; der Gefundene, vom Kaiser wiedererkannt, wurde Minister.[18]) Fürst Wuwang erhielt durch einen Traum den Auftrag, das sittlich versunkene Kaisergeschlecht zu stürzen.[19])

Das Zeichen des Looses und ähnlicher Dinge werden wir später erwähnen.

[1]) Chou-king, p. 93. — [2]) Ebend. p. 87. — [3]) Y-king, p. 256. — [4]) de Mailla, hist. gen. I, p. 85; Meng-tseu, I, 2, 39; II, 3, 23. — [5]) Chou-king, p. 34; vgl. 153. — [6]) Gützlaff, Gesch. des chines. Reichs, S. 18. — [7]) Ebend. S. 19. 28; vgl. Chou-king, I. c. 1. — [8]) de Mailla, hist. gen. I, p. 10. 37. — [9]) Gützlaff, S. 550. — [10]) Chi-king, III, 2, 1. — [11]) Ebend. p. 303. — [12]) Ebend. p. 302. — [13]) Chou-king, p. 136; Gützlaff, S. 55. 130. 326; Tchoung-young, c. 24. — [14]) Meng-tseu, II, 3, 23; Matuanlin, bei Klaproth, notices, p. 67. — [15]) Mém. d. Chin. XII, 252. — [16]) de Mailla, hist. VI, p. 59. — [17]) Ebend. X, p. 73. — [18]) Chou-king, p. 123. — [19]) Ebend. p. 152. —

§ 22.

b) Die Beziehung des Menschen auf das Göttliche.

Der pantheistische Charakter der chinesischen Weltanschauung muss bei der Beziehung des Menschen auf das Göttliche besonders stark hervortreten. Gott und Mensch verhalten sich hier zu einander wie das Allgemeine zum Besondern, das Gesammtleben zur Erscheinung des einzelnen Gliedes. Das Leben des Einzelnen ist an sich schon das Leben des Allgemeinen selbst, und das Allgemeine, das Göttliche, hat schlechterdings nicht ein Leben für sich, im Unterschiede von dem Leben des Besonderen, sondern es lebt nur in der Gesammtheit der Einzelwesen. (§ 9. 11) — Während auf der vorigen Stufe Gott und Mensch weit auseinander lagen, selbst schroff und feindlich einander gegenüberstanden, fallen sie hier wesentlich zusammen, und das Göttliche ragt nur noch in einem dämmerigen Halbschatten über die Creatur hinaus. Je klarer und bestimmter der Unterschied zwischen Gott und Mensch aufgefasst wird, um so schärfer und lebendiger tritt auch die Beziehung des Menschen auf das Göttliche hervor; der Mensch will da den Gegensatz versöhnen, über den trennenden Zwischenraum die Brücke schlagen, will eins werden mit seinem Gott; und diese im Kult erscheinende active Beziehung des Menschen zu Gott, sowohl nach ihrer ideellen Seite, — im Gebet, — wie in der realen, — im Opfer,[1]) — gewinnt eine gesteigerte Bedeutung, wo zwischen Gott und dem Menschen noch die

Schuld eine unheilvolle Kluft bricht; kein Gebet ist heisser als das Bussgebet, und kein Opfer tragischer als das Schuld-Opfer; — Christi Gebetskampf in Gethsemane und sein Opfertod auf Golgatha sind die weltgeschichtliche Vollendung beider Ideen. Aber in China trennt keine Sündenschuld die Menschheit von Gott; das menschliche Geschlecht ist nur in vereinzelten Erscheinungen abgewichen; und der Mensch ist ja seinem Wesen nach mit Gott eins, hat kein selbstständiges Dasein Gott gegenüber, ist noch nicht wahrhaft persönlicher Geist, der als solcher auch sündigend von Gott sich lösen könnte. Das Glied kann nicht von selbst von seinem Leibe sich trennen, und der Mensch nicht von dem in ihm lebenden Gott. Ein wirklicher Unterschied zwischen Gott und dem Menschen besteht in dem durchgeführten Systeme Chinas nicht, und hat in dem Volksbewusstsein nur eine schwächliche Bedeutung. Zu vermitteln ist kein Gegensatz, und zu sühnen keine Schuld. Das Meer des Lebens ist spiegelglatt, höchstens von leichten Wellenrunzeln bewegt; Gebet und Opfer haben hier ihren Sinn verloren; beide in allen Religionen sonst so hoch geltenden Ideen erscheinen hier nur andeutungsweise, als blasse schattenhafte Zeichnungen auf dem grauen Hintergrunde des Gottesbewusstseins; nirgends im ganzen Heidenthume ist das Gebet und das Opfer so leer, so abgeschwächt, so nichtssagend, nur wie eine verblichene Erinnerung selten und gleichgiltig dargebracht, — man weiss nicht recht, wem und warum.

„Gottes Reich kommt wohl ohne unser Gebet von ihm selbst;" damit ist der Chinese fertig, und er weiss nichts weiter hinzuzusetzen. Das Reich Gottes braucht auch eigentlich gar nicht erst zu kommen, es ist schon da und ist schon immer dagewesen; die kleinen Störungen des grossen Friedens durch vereinzelte Sünden verschlagen dem Ganzen nichts. Was sollte der Chinese auch beten? Alles, was ist und geschieht, ist ja in dem nothwendigen Lauf der Natur bestimmt, und geschieht nach unwandelbaren Gesetzen; die Freiheit ist nur stillschweigend geduldet, nicht eigentlich zu Recht anerkannt. Und zu wem sollte er beten? Weiss er doch selbst nicht, wie er mit seinem Gott daran ist; sagen ihm doch seine hervorragendsten Geister: der Mensch ist das einzige denkende Wesen, Himmel und Erde aber haben keinen Geist; kann er doch alles Gerede von dem Hören und Sehen und Wissen des Himmels nur als Bilder auffassen, also auch eigentlich nur bildlich beten. Der Chinese kann nicht warm werden bei dem Gebet zu seiner Gottheit, „denn es schlägt kein Herz in ihrer Brust." Er

kommt über den Zweifel nicht hinaus, ob alles Gebet nicht überhaupt ein leerer Hauch, ein Ruf in den Wald sei. Dass überhaupt, aber freilich selten genug, gebetet wird, das gehört ohne Zweifel in die Reihe der gemüthlichen Inconsequenzen, denen wir in China schon einige Mal begegnet sind. Das Herz und das Bewusstsein gehen nicht überall zusammen; aber das Herz ist hier matt. Die Kings enthalten auffallend wenig Gebete. — Bei Eiden wird des Himmels Gerechtigkeit angerufen.[2]) Solche Gebete, die eigentlich nur ein Bekenntniss enthalten, sind leicht begreiflich; schwerer aber, und darum seltener, eigentliche Bittgebete. Als ein Kaiser in Todesnöthen lag, beteten seine Verwandten zum Himmel und er genas;[3]) ein Feldherr betete zum Himmel um Regen, und sein Gebet wurde erfüllt.[4]) Der Himmel wird angerufen um Hilfe vom Kaiser, oder vom Volke für den Kaiser, aber auch gegen die Kaiser, wenn sie ungerecht.[5]) Dergleichen Bitten an die Gerechtigkeit liegen dem Chinesen noch am nächsten und haben, insofern sie Bekenntniss sind, auch der blossen Naturmacht gegenüber ihre gute Bedeutung. Kong-tse sagt: „Jeder kann und soll dem Himmel für seine Wohlthaten danken, und seine Wünsche und Bitten um neue an ihn richten.“[6]) Bussgebete, an die göttliche Barmherzigkeit gerichtet, sind sehr selten, weil hier ohne Sinn.

Das Opfer ist hier natürlich auf den nüchternsten Ausdruck, auf die oberflächlichste Andeutung herabgesunken, da es ja eigentlich gar keine Bedeutung mehr haben kann. Der Mensch ist das, was er sein soll, ist ein regelrechtes Atom in dem grossen Weltkrystall; er hat weder sich noch das Seinige aufzuopfern; denn Alles, was ist, soll sein, denn es ist vernünftig. Es ist nichts Grosses zu erringen und keine Kluft zu überbrücken. Was als schwache Erinnerung der Opfer-Idee noch übrig ist, sinkt zum kleinlich Lächerlichen herab; nicht Hekatomben werden hier gebracht, nur Rauchwerk, Papierschnitzel und geringes Vieh, und die tragisch-grossartige Idee sinkt zu blossen symbolischen, fast spielenden Andeutungen herab. Der Kaiser bringt dem Himmel seine Opfer eigentlich mehr, um seine vertraute Einheit mit demselben zu bekunden, als um ein Überweltliches in das Diesseits hereinzuziehen. — Dank-Opfer werden gebracht für die Früchte der Erde,[7]) vorzugsweise aus Getreidekuchen bestehend; bei grossen Eidschwüren, besonders bei Schliessung eines Bündnisses oder eines Friedens werden Opfer gebracht; das Blut des geschlachteten Viehs wurde von den Betheiligten getrunken oder mit demselben der Mund bestrichen, und die göttliche Strafe für den Eidbrüchigen erfleht;[8]) die Bedeutung bleibt zweifelhaft; soll das Opfer ein Symbol des

für den Eidbrüchigen erflehten Todes sein? — oder ist das Trinken des Blutes eine Weihe, indem der Mensch die in dem Blute, dem Sitz des Lebens, wohnende göttliche Kraft in sich aufnimmt, und dadurch sein eignes geistiges Leben, sein göttliches Element verstärkt? — das Letztere scheint wahrscheinlicher. Die Sitte, Glocken, welche im kaiserlichen Pallast zu Signalen etc. dienten, durch Opferblut zu weihen,[9]) gestattet wohl nur die letzte Erklärung. — Dies Hauptopfer, überhaupt das einzige wirkliche Opfer, welches vom Kaiser selbst dem Himmel jährlich oder bei besonderen, ungewöhnlichen Ereignissen gebracht wurde, bestand in jungen Stieren;[10]) auch den Ahnen und Schutzgeistern wurden Stiere, Schaafe und Getreide dargebracht;[11]) die dabei zu beobachtenden Gebräuche waren gesetzlich vorgeschrieben, und die regelmässige Darbringung der Opfer war eine hohe Pflicht des Kaisers; bei dem Himmelsopfer trug er ein mit Sternen besetztes, den Himmel darstellendes Kleid.[12]) Niemand trug an diesem Tag Trauerkleider oder beweinte seine Todten. Ausser dem Kaiser durfte kein anderer Mensch dem Himmel opfern; nur Gebet war ihm gestattet.[13])

Dass die höheren Entwickelungsstufen der Opfer-Idee, die Askese und das Menschenopfer [Bd. I, § 79. 81. 82], hier gar nicht vorkommen können, versteht sich von selbst. Im 14. Jahrh. nach Chr. kam der Fall vor, dass ein Mann bei der Krankheit seiner Mutter einem der Geister gelobte, seinen dreijährigen Sohn zu opfern, wenn die Mutter genese, und er hielt sein Gelübde; der Kaiser erklärte die That für ein widernatürliches Verbrechen, welches die härteste Todesstrafe verdiene, und nur aus Rücksicht auf den edlen Beweggrund der That begnadigte er ihn zu 100 Hieben und zur Verbannung.[14]) — Von Selbstpeinigung weiss der Chinese nichts; das Natürliche ist rein und göttlich, und soll nicht zurückgewiesen werden; einige Enthaltsamkeit vor wichtigen Feierlichkeiten[15]) ist wohl mehr ein Ausdruck des Anstandes als einer tieferen Idee. Höchstens das Opfer des Besitzes in möglichst abgeschwächter Symbolik hat hier eine Geltung. Wir rechnen hierzu auch die seltsame, vielleicht aus dem Buddhismus herübergekommene Sitte, Gold- und Silberpapier zu verbrennen; besonders für die Schutzgeister und Ahnen werden ungeheuere Massen solcher Papiere verbrannt; Reiche geben den Priestern monatlich eine beträchtliche Summe, um für sie Papier zu verbrennen, und auch der Arme thut sein Möglichstes. Das Papier enthält gewöhnlich Figuren von Menschen, Häusern, Schiffen etc.[16]) Falsch ist es, dass diese Sitte an die Stelle früherer Menschenopfer getreten wäre, oder dass man den Seelen der Gestorbenen durch das Verbrennen

die auf dem Papier gezeichneten Dinge zum Gebrauch im Jenseits verschaffen wolle, wenn auch zur Zeit der Mongolen, welche den Todten Menschen und Thiere nachsandten, solche für das chinesische Bewusstsein ungereimte Dinge vorgekommen sein mögen;[17]) unwahrscheinlich, dass man durch das Verbrennen des Papiers den Seelen der Verstorbenen Gold und Silber zufliessen lassen wolle,[18]) was dann freilich kein Opfer wäre, sondern ein Liebesgeschenk; wahrscheinlich aber ist es eine symbolische Handlung, die Aufopferung des Besitzes überhaupt andeutend; das Gold- und Silberpapier mit seinen Bildern bedeutet dann den Reichthum, und das Verbrennen des Papiers ist dann freilich die verdünnteste und abgeflachteste Weise des Opfers, welche ein prosaisches, den Besitz leidenschaftlich liebendes Volk ersinnen kann.

Ob die bekannten Feuerwerke am Vorabende des Neujahrs in das Bereich der Opfer-Idee gehören, ist zweifelhaft, wiewohl es gewiss ist, dass sie eine religiöse Bedeutung haben. Die Illuminationen und die Feuerwerke sind in der Neujahrsnacht in den grösseren Städten grossartig, und keineswegs ein blosses Volksfest; Raketen und Schwärmer spielen dabei die Hauptrolle; und auch der Ärmste wendet sein Letztes daran, um einige Raketen steigen zu lassen. Man glaubt, sagt Gützlaff,[19]) dass die Götter durch Feuer, die reinste Substanz, dem Menschen geneigt würden, daher sucht man auf diese Weise ihre Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen." — Feierte man dadurch, wie bei den Azteken am Anfang einer neuen Sonnenperiode [Bd. I, § 147], das Anbrechen eines neuen Jahres, in dem Feuer das neue Sonnenlicht andeutend? — oder geht die Bedeutung tiefer? ist der aufsteigende Feuerstrahl das Licht aus dem Dunkel, die Kraft aus dem Stoff, das Yang aus dem Yn, — ein Symbol der Einigung zwischen Himmel und Erde? steigt in dem Feuer das Irdische gen Himmel, und ist es so das glänzende Band des Himmlischen und Irdischen, grade in einer Stunde, wo der Himmel und die Erde die Erneuerung ihrer ewigen Vermählung feiern? Enthält doch auch die aus dem Opfer aufsteigende Rauchsäule überall eine Hinweisung auf das Himmlische, welches durch das Opfer dem Menschen geneigt gemacht werden soll. In diesem Sinne wären diese Feuerwerke zwar kein Aufopfern, aber doch eine Andeutung der das Himmlische und Weltliche verbindenden Opfer-Idee.

[1]) Siehe Band I, § 76—83. — [2]) Chi-king, p. 233. — [3]) Gützlaff, S. 49. — [4]) de Mailla, III, 373. — [5]) Chi-king, II, 1, 6.; Meng-tseu, II, 3, 1; Chou-king, p. 209. 211. 212. — [6]) Mém. d. Chin. XII, p. 279. — [7]) Chi-king, p. 293; de Mailla, hist. I, p. 11; Chi-king, III, 2, 1. — [8]) Chi-king, p. 223; Meng-tseu, II, 6, 26. —

[9]) Meng-tseu, I, 1, 32. — [10]) de Mailla, hist. gen. I, p. 9. 33. 78; Chi-king, p. 233; Mém. d. Chin. XII, p. 202 etc. — [11]) Chou-king, p. 219; Meng-tseu, I, 6, 16. — [12]) Chi-king, p. 229; Mém. d. Chin. XII, p. 208. — [13]) Mem. d. Chin. XII, p. 279. — [14]) de Mailla, hist. X, p. 99. — [15]) Chi-king, III, 2, 1. — [16]) Braam, Reise der holl.-ostind. Gesellsch. 1794, I. S. 65. Revue de l'orient, 846. Sept. — [17]) Marco Polo, II, c. 68, 6. S. 474 (Bürk). — [18]) Gützlaff, S. 6. — [19]) Evang. Reichsbote 1851, No. 10. —

IV. Das kirchliche Leben.

§ 23.

Das wirkliche Dasein, welches aus dem religiösen Leben hervorgeht und dasselbe nun trägt und bewahrt, die geschichtliche Gestalt, welche sich zum religiösen Leben so verhält, wie der Staat zum natürlich-sittlichen Leben, — das Gebäude, zu welchem die einzelnen Erscheinungen des religiösen Lebens die Bausteine darbieten, — die Kirche,[1]) — muss in China nothwendig eine vom ganzen übrigen Heidenthume sehr verschiedene Bedeutung haben. In der Religion ist sich der Mensch eben so sehr seines Unterschiedes von Gott bewusst, wie er diesen Unterschied, soweit er trennender Gegensatz ist, aufzuheben und die Trennung zu versöhnen sucht. Die geschichtliche Lebensgestalt nun, der wirkliche Organismus, welcher aus der Versöhnung jenes Gegensatzes hervorgeht, welcher also die mit Gott versöhnte Menschheit in sich trägt, ist das, was wir Kirche nennen. Die Kirche ist erst ein Product eines vorangegangenen religiösen Lebens, wie sie ihrerseits dieses Leben bewahrt und fortpflanzt. Bei den wilden Völkern gab es so wenig eine Kirche wie einen Staat, weil es keine Geschichte gab; aber die zerstreuten Keime eines kirchlichen Lebens offenbarten sich in der Zauberei und den ihr dienenden Organen;[2]) in dem Zauberer war die mit der Gottheit geeinigte Menschheit dargestellt; zu einem wirklichen Organismus konnte es diese niedrigste Stufe nicht bringen.

Bei den Chinesen kann von einer geschichtlichen Gestaltung, welche das Product eines vorangegangenen religiösen Lebens ist, im Unterschiede von der natürlich-sittlichen Lebensgestaltung, keine Rede sein. Ein Gegensatz zwischen Göttlichem und Menschlichem ist nicht aufzuheben, ein Unterschied zwischen dem wirklichen Sein und der sittlich religiösen Idee ist eigentlich gar nicht da; alles Wirkliche ist vernünftig; die Menschheit ist schon von Haus aus das Reich Gottes, das Reich der Mitte ist das Himmelreich; wir brauchen

es nicht erst zu suchen und zu erringen, wir sind in dasselbe hineingeboren; das Himmelreich ist von dieser Welt; jeder Kaiser ist des Himmels Sohn; so lange Menschen, d. h. Chinesen, leben, so lange blüht auch schon das himmlische Reich; es ist diess kein Ziel der Geschichte, dessen Verwirklichung erst errungen werden soll, sondern es ist das, was da war, was ist und sein wird. Kirche und Staat sind eins. Das natürlich-sittliche Leben ist an sich schon das religiöse; die Kraft, die in der Natur lebt, zeigt sich im Menschen als Vernunft; das Natürliche ist an sich gut und göttlich, und der Mensch ist es ebenfalls; es ist kein Unterschied zwischen dem Ideal und dem Leben; der Mensch hat nichts Höheres zu erstreben, als was er von Natur schon ist; er ist von Geburt schon mit dem Göttlichen eins; das menschliche Leben ist schon an sich selbst heilig; es kann entheiligt werden, aber nicht geheiligt. — Während in anderen Religionen das menschliche Leben zu Gott emporgehoben werden soll, von dem es sich getrennt weiss, ist hier das Göttliche in das Alltägliche und Natürliche versenkt. Die andern Religionen erkennen den thatsächlichen Zustand des Menschen nicht als den wahren an, wollen ihn in einen anderen, idealen emporheben; der Chinese hat an der trivialen Wirklichkeit das Ideale, will in behaglicher Selbstbefriedigung den natürlichen Zustand einfach festhalten, ist religiös wie politisch schlechterdings conservativ. Bei anderen Völkern ist ein Unterschied zwischen der geheiligten Seite des Lebens und der natürlichen, nicht geheiligten; dem Chinesen ist alles Profane zugleich heilig; hier ist Alles gleich sehr oder gleich wenig geweiht; das Göttliche ist überall in gleicher Weise ausgegossen, und nichts ist an sich unrein oder unheilig. Die Chinesen haben unter allen Völkern das wenigste Kirchliche, sie sind mehr als jedes andere ein naturalistisches Volk; das menschliche Leben ist nur die Fortsetzung des Naturlebens, und die Bewegung des Himmels und der Menschheit sind gleich regelmässig und stetig; auch die Natur hat keinen Sonntag. Das ganze Leben der Chinesen ist werkeltägig und profan; statt der Kirche der Staat, statt der Priester lauter Laien, statt der Festtage Arbeitstage und statt der Tempel nur Erinnerungshallen.

1. Keine Priester. Jeder Mensch ist als Chinese von Geburt ein Bürger des Himmelreichs; — er wird es nicht erst durch ein sittlich-religiöses Ringen oder dadurch, dass die Geschichte ihn in ihre Arme nimmt und ihn tauft auf den Namen dessen, der in der Geschichte das Himmelreich gegründet, sondern

einfach dadurch, dass er in die Welt geboren ist. Der Mensch braucht nicht geweiht zu werden zu einem Kinde Gottes, am wenigsten zu einem Priester; alle Menschen sind Kinder Gottes, wenn sie nicht etwa muthwillig frevelnd diese Kindschaft von sich werfen; das geschieht aber selten. Es heisst hier nicht: „Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählt," sondern: „Alle sind berufen, und die Meisten sind auserwählt;" es heisst nicht: „wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden," sondern „wer als Chinese geboren wird, der ist an sich selbst selig, braucht es nicht erst zu werden." Alle Menschen oder keiner sind Priester; wo etwas Gottesdienstliches zu thun ist, da sind der Ordnung wegen die Staatsbeamten, und für das Wichtigste der Kaiser bestimmt. Die Kultus-Handlungen des Kaisers sind aber nicht eine priesterliche Befugniss neben der kaiserlichen, sondern sind diese selbst.

2. Keine Tempel. Die wichtigsten gottesdienstlichen Handlungen wurden bis in späte Zeiten nur auf Bergen vollzogen.[3]) Die späteren chinesischen Tempel sind nur Hallen der Erinnerung an grosse Männer; die Kunst ist dabei wenig betheiligt, und das Volk am wenigsten.

3. Keine heiligen Zeiten. Jeder Tag gleicht dem andern in Arbeit oder in Müssiggang; kein Wochenfeiertag. Nur ein grosses Neujahrsfest, mehr Volksfest als religiös.

Zu 2. Kong-fu-tse hat viele sogenannte Tempel; das sind aber nur Gebäude, in welchen sein Name oder auch einige seiner Aussprüche zu seiner Erinnerung mit goldner Schrift in Tafeln eingegraben sind; bisweilen ist eine Schule damit verbunden.[4]) Auch werden „Tempel der Tugend" erwähnt, in welcher wie in der baierischen Wallhalla die Standbilder der bedeutendsten Gelehrten aufgestellt wurden.[5]) — Die Geister haben Altäre, auf denen ihnen Spenden gebracht werden.[6])

Heilige Geräthschaften für die Tempel werden wenige genannt. Bei den Opfern des Himmels wurde ein dreifüssiger Kessel als ein besonders heiliges Geräth gebraucht.[7]) Bilder des Göttlichen giebt es natürlich nicht; höchstens werden Geister in menschlicher Gestalt dargestellt;[8]) jedoch wird die erste Darstellung eines Geistes in Menschengestalt ausdrücklich als eine sündliche That eines gottlosen Kaisers erwähnt.[9])

Zu 3. Wochenfeste giebt es gar nicht; Erinnerungstage nur selten und von Wenigen und nur durch Festessen gefeiert. Die Feier des Neujahrs aber ist ganz allgemein. Alle Gewerbe stehen still und alle Arbeit ruht; Häuser und Kleider werden gereinigt und ge-

putzt; am Vorabend Illumination; in der Mitternacht allgemeines Knallen und Knattern der Raketen und andrer Feuerwerke mit begleitendem Lärm; dann gegenseitige Beglückwünschung zu einem fröhlichen Neujahr; Visiten mit Visitenkarten; bei den Reichen freie Tafel für Jeden, der eintreten will, auch für den ärmsten Bettler; die Polizei ist in Ruhestand versetzt, daher viel Munterkeit; ein grosses Drachenbild, auffallend an Mexiko erinnernd [Bd. I. § 138], wird herumgetragen und mit grosser Ehrfurcht behandelt.[10])

[1]) Siehe Bd. I, S. 32. — [2]) Bd, I, § 84 — 88. — [3]) Chou-king, p. 54. — [4]) Braam, Reise, I, S. 59. Yvan im Ausland 1846, S. 700. Ebend. 1848, S. 988. — [5]) Gützlaff, S. 366. — [6]) Meng-tseu II, 8, 17. 19. — [7]) Chou-king, p. 345 u. tab. III, fig. 13. — [8]) Ausland, 1846, S. 700. — [9]) Chou-king, p. 397. — [10]) Gützlaff, im Evang. Reichsboten 1851, No. 10.

§ 24.

4. Was wir im Christenthum die active Seite der Kirche, das kirchliche Thun nennen können, die Thätigkeit des aus der Versöhnung der Menschheit mit Gott hervorgegangenen Lebensorganismus, die sich auf der untersten Stufe als Zauberei offenbarte [Bd. I. § 84], die der profanen Thätigkeit gegenüberstehende höhere geweihte Seite des Lebens, welche über das natürliche und alltägliche Leben des Menschen hinausgreift, — das kann hier nur in sehr schwachen Andeutungen vorhanden sein, nur als blasse Schattirung des gewöhnlichen Lebens. Der Mensch braucht hier nicht in schwerer Arbeit das Gold des Gotteslebens aus tiefen Schachten heraufzufördern; der Sand, den seine Fusssohlen treten, ist überall schon Gold, er braucht sich nur darnach zu bücken. Die Thätigkeit des durch das religiöse Leben mit dem Göttlichen geeinten Menschen kann keine wesentlich andere sein als seine natürliche, denn es ist zwischen Gott und dem Menschen kein sonderlicher Gegensatz aufzuheben. So wenig wie sich das göttliche Thun als ein wunderhaftes offenbaren kann [§ 21], so wenig das menschliche als ein zauberndes; Zauberei wäre nur eine störende Unterbrechung des wahren und vernünftigen Zustandes der Dinge. Der Chinese hat daher eine grosse Abneigung gegen alles Ungewöhnliche und Übernatürliche; nur das Natürliche ist das Vernünftige, und was über den gewöhnlichen Gang der Natur hinausgeht, ist an sich schon das Unvernünftige und Ungöttliche.

Die eigentliche Zauberei ist hier ganz unberechtigt, ist gradezu irreligiös; was in China davon vorkommt, gehört den eingedrungenen indischen Vorstellungen an. Nur die oberflächlichste, das innere Wesen des Naturlaufs ganz unberührt lassende Form

der Zauberei, — die Wahrsage-Kunst, [Bd. I, § 85] hat hier eine Berechtigung, und auch diese erscheint in möglichst rationaler Form. Der tugendhafte Mensch, der mit dem Himmel eins ist, muss des Himmels ewige Ordnung, also auch das Zukünftige nothwendig vorhersehen [§ 14]. Man bezaubert die Natur selbst nicht, man schaut nur in ihr Treiben hinein, und ihren Lauf voraus, man zwingt sie höchstens, durch bestimmte Zeichen ihre spätere Entwickelung in voraus kund zu thun. Man stört und durchbricht dadurch aber die Natur nicht im mindesten, man liest nur die Schrift, die sie selbst schreibt, und die ganze Kunst besteht eben nur darin, diese Schrift lesen zu lernen, — die Kalender- und Zeichen-Wahrsagung, — oder allenfalls die an sich unsichtbaren Züge durch gewisse künstliche Mittel, gewissermassen durch eine chemische Behandlung der unlesbaren Manuscripte, für uns sichtbar und lesbar zu machen, — die Weissagung des Looses. Das Loosen ist keine wirkliche Bezauberung der Natur, sondern nur das Aufrollen des Buches, das Wegnehmen der verdeckenden Hülle; das Loos ist nur ein Instrument, mit welchen man experimentirend die Temperatur und die Spannung der geschichtlichen Zustände messen kann, ein Thermometer oder Barometer für die Geschichte, an dem man nur die Grade abzulesen hat. Tiefere Geister verwerfen auch das Loos.

Die Wahrsage-Kunst nimmt in China nicht die Phantasie, sondern die Mathematik in Dienst; das Schicksal muss sich berechnen und im Kalender notiren lassen. Das Naturleben ist ja Ordnung, und wo Ordnung ist, muss sich das Folgende aus dem Früheren erkennen und vorausbestimmen lassen. Der Chinese, der die Zukunft wissen will, berauscht sich nicht durch Trunk und Lärm und Rauch und Tanz, sondern er rechnet; er nimmt nicht die Zaubertrommel, sondern den Kalender. Himmelserscheinungen, Sonnen- und Mondfinsternisse, Constellationen etc. lassen sich berechnen; — das sind aber Krisen der Natur, also auch der Geschichte, welche hier ja nur die Kehrseite des Naturlebens ist; die Kalendermacher sind von hoher Bedeutung im Reiche der Mitte; sie sind ja eigentlich dessen Geschichtschreiber; sie unterscheiden mathematisch die guten und die bösen Tage; man weiss da genau, welche Tage zum Heirathen sich eignen, an welchen man sich vor Geschäften zu hüten hat etc. Schon die ältesten Religionsschriften erwähnen diese Unterscheidung der Zeiten.[1]) Finsternisse der Sonne und des Mondes, besonders die ersteren, sind immer vom Übel.[2]) Es liegt in diesem Kalender-Wahrsagen für den Chinesen gar nichts Ungereimtes; die Natur ist ihm die Grundlage des Lebens, und

nach ihr haben wir uns zu richten; Sonnenfinsternisse etc. sind ausser der Ordnung, sind Störungen des regelmässigen Naturlaufs; solche Störungen wirken aber auf das menschliche Leben zurück; und wie wir es vermeiden, bei glühender Hitze oder schneidendem Frost zu reisen oder bei Sturm in See zu gehen, so vermeidet es der Chinese auch bei anderen ungünstigen Zuständen der Natur etwas Wichtiges zu unternehmen, denn er ist viel enger an die Natur gekettet als wir. Die genaue Berechnung des Kalenders und aller der Vorausbestimmung zugänglichen Himmelserscheinungen ist daher eine sehr wichtige Aufgabe der Regierung. Jährlich erscheint ein amtlicher Kalender, in welchem alle Himmelserscheinungen, so wie alle guten und bösen Tage verzeichnet sind. Die Leute richten sich sehr streng nach diesen Bestimmungen. An des mongolischen Kaisers Kubilai Hofe waren gegen 5000 Astrologen und Schicksalsdeuter, freilich auch zum Theil fremden Religionen angehörig.[3]) Noch jetzt muss das astronomische Tribunal alle Jahre acht Mal dem Kaiser über seine Berechnungen und Beobachtungen Bericht abstatten; Finsternisse werden schon einige Monate voraus dem Kaiser und den höheren Beamten angezeigt und dann unter grosser Feierlichkeit öffentlich bekannt gemacht. Am Tage der Finsterniss erscheinen die Mandarinen in ihrer Staatstracht vor dem mathematischen Tribunal; einige zeichnen genau den Verlauf der Finsterniss auf, während die Andern auf den Knieen liegend mit der Stirn die Erde berühren.[4]) — Bei der Geburt eines Kindes und bei wichtigen Unternehmungen werden die Astrologen über den Stand des Himmels und die Zukunft befragt.[5])

Das Loos wurde seit den ältesten Zeiten bei wichtigen und zweifelhaften Fällen angewandt, wo die menschliche Überlegung nicht ausreicht; z. B. bei der Wahl hoher Beamten, bei Unternehmung eines Krieges etc.[6]) „Wenn du zweifelst, so greife zur Wahrsagekunst, dann wirst du nicht mehr schwanken, sondern sicher sein.“[7]) Das Loosen geschieht gewöhnlich durch Holzstückchen mit Zeichen oder durch Steine etc.; die zwei ältesten und wichtigsten Arten aber sind das Schi und das Pu. Die Wurzeln der Pflanze Schi werden in Haufen gelegt, und unter dem Aussprechen gewisser Worte greift man mit der Hand hinein, und aus der Zahl der ergriffenen Wurzelstücke wird die gesuchte Antwort gedeutet. Wichtiger noch ist das Pu, wo aus den Farben und Rissen der ins Feuer geworfenen Schaale einer Schildkröte geweissagt wird; diese in der Hitze entstehenden Zeichnungen sollen ein Bild des Himmels sein, gewissermassen ein Spiegel des gegenwärtigen Zustandes

der Natur. Seit der ältesten Zeit wird das Pu bei wichtigen Staats-Angelegenheiten befragt, und seine Antworten gelten als Befehle des Himmels oder der Ahnen; drei kundige Männer müssen die Zeichnungen der Schildkrötenschaale prüfen. [8])

In neueren Zeiten hat das Wahrsagen eine handwerksmässige Ausdehnung gewonnen, und man trifft Wahrsager für Jedermanns Dienst auf allen Marktplätzen. Aber so häufig auch in alten Zeiten wichtige Entscheidungen dem Loose anheimgegeben wurden, so sprechen sich doch die gewiegtesten Stimmen mit einigem Missbehagen darüber aus, und wollen das Loos nur im äussersten Nothfall gelten lassen. „Es ist unnütz, sagte einst der weise Schun, dem Loos eine unzweifelhafte Sache zu unterwerfen; schon lange Zeit beschäftige ich mich mit der vorliegenden Frage, ich habe die Grossen befragt, und sie sind alle meiner Meinung. Das Pu würde ihrem Gutachten nichts hinzufügen.“ [9]) „Oft wird die Zukunft durch Zeichen angedeutet, wie durch die Zeichnungen der gerösteten Schildkröte etc.; aber der wahrhaft weise und tugendhafte Mensch erkennt sicher das kommende Glück oder Unglück.“ [10]) „Im Yking werden wir gelehrt, aus dem Vergangenen das Zukünftige zu erforschen, und das Verborgene ans Licht zu bringen. Aus den vergangenen Dingen sehe der Weise die Zukunft vorher, wie der Landmann durch seine Erfahrung eine reiche oder dürftige Ernte voraus erkennt.“ [11]). Das ist die allein folgerichtige Auffassung des chinesischen Bewusstseins. — Überhaupt spricht sich bei tieferen Geistern eine Verachtung dieser ganzen Wahrsagerei aus. Der edle und fromme Kaiser Tai-tsong [seit 626 nach Chr.] wurde von seinen Grossen benachrichtigt, dass im zweiten Monat des Jahres die Feier der Mündig-Erklärung des Erbprinzen stattfinden müsse; der Kaiser wollte aber die Feier auf den zehnten Monat verschieben, weil da das Volk freiere Zeit habe als im zweiten Monat, wo die Äcker bestellt würden. Die Grossen erklärten aber, nach dem Kalender seien im zweiten Monat die glücklichsten Tage, und man müsse sich darnach richten. Der Kaiser antwortete, Glück und Unglück hingen nicht von der Wahl der Tage ab, sondern von den guten oder schlechten Handlungen, und wenn man den Weg der Tugend wandele, so habe man nichts zu fürchten; und jener angeführte Grund könne ihn nicht bewegen, eine so wichtige Arbeit wie die Ackerbestellung unterbrechen zu lassen. [12])

Die eigentliche Zauberei ist dem chinesischen Bewusstsein so fremd, dass der Glaube an Zaubereien, Gespenster-Citirung etc., welcher in alter Zeit hier und da auftauchte, als eine der gefährlichsten Ketzereien erklärt und von einigen rechtgläubigen Kaisern mit der

grössten Strenge ausgerottet wurde, weil es „die höchste Pflicht eines Fürsten ist, aus seinem Staate den Aberglauben zu entfernen und die wahre Religion in ihrer Reinheit zu erhalten.“ [13]) — Der Chinese vermeidet geflissentlich selbst in seinen Sagen das Wunderhafte, und auch die grosse Verehrung des Kong-tse vermochte kaum, einige leichte Schattirungen von Übernatürlichem in seine Lebensgeschichte zu bringen; ja was sich von selbst als wunderhaft bietet, wird in der nüchternsten Weise seines Wunderglanzes beraubt. Kong-tse ging einst mit seinen Schülern bei heiterstem Wetter spazieren, und befahl ihnen Regenschirme mitzunehmen; diese sahen einander verwundert an und sagten, er meine unzweifelhaft Sonnenschirme. Auf sein wiederholtes Geheiss gehorchten sie, und bald brach in der That ein furchtbares Donnerwetter los. Die Schüler waren ausser sich vor Erstaunen, und wussten nicht, was sie sich denken sollten; „Meister, sagten sie, hat ein Geist dir diess offenbart, dass es heute regnen würde, oder hast du selbst es geweissagt?“ — „Weder die Geister, antwortete Kong-tse lächelnd, haben mir etwas offenbart, noch habe ich eine weissagende Ahnung gehabt, sondern ich habe es geschlossen aus den Worten des Schi-king: wenn der Mond tritt in das Sternbild Pi [der Kopf der Andromeda und ein Stern des Pegasus] so steht Regen bevor, darin besteht mein ganzes Geheimniss.“ [14])

[1]) Chi-king, II, 3, 6, u. p. 281. — [2]) Ebend. II, 4, 9. — [3]) Marco Polo, II, c. 25 — [4]) Braam, Reise der holländ.-ostind. Gesellschaft I, S. 156. — [5]) Marco Polo II, c. 68, 6, p. 474 (Bürk). — [6]) Chou-king, p. 27. 28. 112. 139. 169. 178. 181. 188. 190. de Mailla, hist. I, p. 104. — [7]) Chi-king I, 5, 4, u. p. 244. — [8]) Chou-king, p. 28. 112. 119. 139. 169. 180. 190; Hitse, X, 3; Chi-king, p. 244; Tchoung-young, c. 24. — [9]) de Mailla, hist. gen. I, p. 103. — [10]) Tchoung-young, c. 24. — [11]) Hitse, XVI, 3; XXII, 3. — [12]) de Mailla, hist. VI, p. 68. — [13]) Ebend. I, p. 30. 32. — [14]) Mém. d. Chin. t. XII, p. 127.

Fremde Religions-Ideen in China.

§ 25.

Bei dem nüchternen Naturalismus der Chinesen, welcher dem menschlichen Willen nicht zu Schweres zumuthet, ihn vielmehr ungestört in seiner Natürlichkeit lässt, alles Ideale in die tastbare Wirklichkeit verlegt, und darum den Menschen in dem unmittelbaren gegenwärtigen Dasein in behaglicher Befriedigung ausruhen lässt, ist eine Gleichgültigkeit gegen das eigentlich Religiöse sehr begreiflich. Weiss der Chinese doch von keinem eigentlichen Unterschiede zwischen dem natürlichen und dem religiösen Leben, glaubt er doch in seinem ganzen profanen,

irdischen Treiben auch zugleich das Himmlische zu haben; er kann die religiöse Idee nicht herauslösen aus dem bloss natürlichen Thun und Leben. Diese Religion des Diesseits, — die also keine Errungenschaft unserer neuesten „Philosophieen“ sein dürfte, — diese werkeltägige Religion hat in sich nichts, was einen Menschen begeistern könnte, sie ist ohne Weihe und ohne Kraft. China hat keine religiösen Schwärmer, nicht, weil das Volk vernünftiger ist als andre Erdenvölker, sondern weil es nichts hat, wofür es schwärmen könnte; es kann über das prosaisch-spiessbürgerliche Leben für rein irdische Zwecke nicht hinaus. Schwärmerei kann schlechterdings nur da entstehen, wo ein Unterschied anerkannt wird zwischen dem Idealen und der Wirklichkeit, wo noch etwas Höheres und Wahreres anerkannt wird, als was ich fassen und greifen kann, als das, was grade gegenwärtig vorhanden ist; und je höher das Ideale erfasst wird im Gegensatz zu dem gegenwärtig Wirklichen, um so höher steigt auch die Begeisterung, um so höher kann auch deren Zerrbild, die Schwärmerei, steigen; — an den Riesenstämmen der vollkommensten Religion ranken auch die Schlinggewächse der Schwärmerei bis in die Wipfel empor, — in den sandigen Steppen des chinesischen Gottesbewustseins wächst nur mageres Gesträuch.

Die phlegmatische Gleichgültigkeit, mit welcher der Chinese in seiner nüchternen Verstandesreligion sich ausruht, gewährt die Möglichkeit, dass fremde Religions-Ideen sich ohne sonderliche Gefährdung um ihn herum ausbreiten können, ohne dass er sich in seiner behaglichen Ruhe stören lässt. Der Chinese kümmert sich nicht eher um den Fremdling, als bis dieser die Axt an den Stamm seines Lebens selbst anlegt, und das Wesen des Staates anzugreifen droht; dann freilich kann der Chinese auch warm werden, und heftige Verfolgungen ergehen über die Ideen, welche den Sicheren aus seiner Ruhe aufscheuchten.

Und grade darin, dass in China alles ideale Element aufgesaugt ist von dem sinnlich-natürlichen Dasein, grade in der trocknen Nüchternheit des religiösen Bewusstseins liegt ein bedeutender Grund, wesshalb fremde und höhere Religions-Ideen so leicht Eingang fanden, und von der unverstandenen, aber doch wachen Sehnsucht nach einer geistigeren Auffassung des Daseins so hastig ergriffen wurden.

§ 26.

Neben der Reichs-Religion erhielt sich die von ihr wesentlich verschiedene, in ihrem Ursprunge noch über die Zeit des Kong-fu-tse hinausreichende Lehre des Tao, begründet von Lao-tse, von geringem Einflusse auf das chinesische Leben, und wiewohl bisweilen selbst von den Kaisern begünstigt, doch nie über die Geltung einer bloss geduldeten Sektenlehre hinaufsteigend. Über den chinesischen Dualismus zur Einheit des Daseins emporstrebend, steht sie der Grund-Idee nach höher als die chinesische Reichsreligion, in ihrer Ausbildung tiefer. Nach Form und Inhalt trägt sie indischen Charakter deutlich an sich, ist nur als ein unklarer und schwächlicher Ausläufer des indischen Bewusstseins zu betrachten, und entbehrt ihrem Wesen wie ihrer Wirksamkeit nach einer weltgeschichtlichen Bedeutung; wir dürfen sie daher nur kurz berühren.

Lao-tse lebte zur Zeit des Kong-fu-tse, war aber in dessen jungen Jahren bereits ein Greis. Schon um seine Geburt weben sich Sagen von indisch-phantastischem Gepräge; er sei 80 Jahre lang im Mutterleibe gewesen und mit schneeweissem Haar geboren worden.[1]) Er soll ferner, ganz gegen chinesische Sitte, grosse Reisen ins Ausland gemacht haben, bis weit nach Westen hin, — man sagt, bis über das Kaspische Meer hinaus, — und nach Indien gekommen sein, wo er sich lange Zeit aufhielt.[2]) Während Kong-fu-tse als ächter Chinese in Staatsämtern zu wirken suchte, zog sich Lao-tse wie ein indischer Brahmane in die Einsamkeit zurück, lebte äusserst ärmlich, nur von wenigen Schülern umgeben, denen er den Tao-te-king, das Religionsbuch dieser Sekte, diktirte. Kong-fu-tse besuchte ihn, war aber von ihm sehr wenig erbaut; er musste sich seine Sucht, Ämter zu erhalten, von Lao-tse hart verweisen lassen.[3]) Von Lao-tse's Tode ist nichts erwähnt; er predigte ja auch die irdische Unsterblichkeit.

Der Tao-te-king[4]) ist sehr dunkel, abgerissen, ordnungslos; die Dunkelheit des Buches gab den späteren Erklärern zu den weitgreifendsten Eintragungen hinreichend Raum. — Aller Vielheit des Daseins, so lehrt Lao-tse, liegt ein einiges Princip zu Grunde, Tao, die Vernünftigkeit, die vernünftige Ordnung, genauer die vernünftig wirkende Kraft.[5]) Ehe Himmel und Erde waren, war es schon; und wenn beide nicht mehr sind, wird es sein. Es ist an sich ohne alle Eigenschaft, ohne Namen, das völlig bestimmungslose Ur-Eins[6]), ist aber die Grundlage von allem bestimmten Dasein. „Das Tao ist das Leere, o wie tief ist es; es erscheint als

aller Dinge Urvater, .. wie ruhig; es erscheint als ewig bestehend; wessen Sohn es ist, weiss ich nicht; er erscheint älter als des Himmels Herr.“ 7) Es ist ohne Willen und Denken, ist durchaus nicht bewusster Geist. 8)

Als dieses leere, begriffs- und bestimmungslose Eins ist das „unbenannte“ Tao die aller Vielheit zu Grunde liegende Einheit. Dieses Ursein ist aber zweitens auch ein „benanntes,“ hat Bestimmungen an sich, ist an sich die wirkliche Vielheit. „Wenn das Tao, — so beginnt der Tao-te-king, — mit einem Namen benannt werden könnte, so wäre es nicht das Ewige. Ohne Namen ist es der Grund des Himmels und der Erde, mit einem Namen ist es die Mutter aller Dinge;“ — als bestimmtes Dasein ist es nicht mehr abstracte Einheit, sondern die wirkliche, die einzelnen Dinge aus sich gebärende Ursubstanz, welche die Vielheit als Keim schon an sich trägt. Ein chinesischer Commentar erklärt diess näher so: in der Weise des Benanntseins breitete sich das Tao materiell, körperlich aus; das Namenlossein des Tao ist sein Wesen, das Namenhaben aber ist dessen Anwendung. Andere chinesische Erklärer fügen hinzu: Tao ist das Sein und das Nichtsein; als Nichtsein ist es die grosse Einheit, das grosse Eins, welches noch nicht materiell entwickelt ist, noch nicht zum körperlichen Sein gelangt ist, das Namenlose; Tao ist das Leere und daher unveränderlich und ewig; als aber Himmel und Erde geworden waren, hatte Tao einen Namen; das Nichtsein ist das grosse Tao, das Sein ist das kleine Tao, — [ist von seinem wahren Wesen abgewichen]; — das Namenlose ist unwahrnehmbar, ist die verborgene Wurzel, das benannte Tao, die körperliche Natur, sind die sichtbaren Zweige. 9) — „Das Tao ist ewig und es hat keinen Namen; .. als es sich aber theilte, hatte es einen Namen.“ 10) „Alle Dinge sind entstanden aus dem Sein [dem benannten Tao]; das Sein ist entstanden aus dem Nicht-Sein [dem unbenannten Tao];“ 11) das Tao wird auch sonst oft das Nicht-Sein genannt. 12) Der Text des Tao-te-king fährt fort: „Ohne Affect muss sein, wer das unwahrnehmbare Wesen des Tao betrachten will. Mit sinnlichem Affect muss sein, wer dessen körperliches Wesen erfassen will,“ — d. h. nur durch den reinen Gedanken ist das reine, namenlose Ursein zu erfassen, das zur Vielheit gewordene aber nur durch die Sinne. „Wer das Tao erkennt, ist nicht erkenntnissvoll, und wer erkenntnissvoll ist, erkennt es nicht.“ 13) Das wirkliche Dasein der vielfachen Welt ist also nur die andere Seite des einfachen Ur-Eins, der Schatten desselben, seine Entfaltung, ist aber eben darum nicht das wahre Wesen des Seins, welches vielmehr schlechterdings bestimmungslos

ist.[14]) „Es ist ein unterschiedsloses Sein, welches war, ehe Himmel und Erde waren; wie ruhig und wie leer; es ist allein und verändert sich nicht; es waltet überall und wanket doch nimmer; man kann es betrachten als die Mutter des Alls. Ich weiss seinen Namen nicht; aber um es zu bezeichnen, nenne ich es Tao; einen Namen suchend, nenne ich es das Grosse. Ein Fürst ahmt der Erde nach, die Erde dem Himmel, der Himmel dem Tao, das Tao seinem eignen Wesen.“[15]) „Das Tao ist grösser als Himmel und Erde.“[16]) Das Tao ist das innere Wesen aller Dinge, es hat weder Anfang noch Ende, wiewohl die Welt, das benannte Tao, verschwindet. „Es kommt eine Zeit, sagt ein Commentar, wo das [benannte] Tao verschwindet und nicht mehr ist; alle Wesen kehren in ihren Ursprung zurück, vereinigen sich mit der ewigen Ruhe, die ohne Veränderung ist; die Seele entkleidet sich ihrer Gestalt; alle materiellen Dinge sind vergessen.“[17]) „Wenn man mich frägt, was das Tao ist, so antworte ich: Es hat weder Anfang noch Ende, es verändert sich nicht, es hat keinen Körper und keinen Ort, es wird weder grösser noch kleiner, es stirbt nicht und entsteht nicht, ist weder gelb noch roth, hat weder ein Inneres noch ein Äusseres, hat weder Gestalt noch Laut etc.[18]) Das Tao hat im All nicht ein Zweites neben sich, es besteht allein jenseits alles Daseins und ändert sich nie; es durchdringt das All und ist doch unwandelbar. Es breitet sich aus in Himmel und Erde und im Innern aller Wesen; es ist die Quelle aller Geburten und der Ursprung aller Wandelung; alle Creaturen bedürfen seiner; es nährt alle Wesen, wie eine Mutter ihre Kinder nährt.[19]) Die sichtbaren Gestalten fliessen allesammt vom Tao aus; das ist das Wesen des Tao [Keim der Dinge zu sein]; es ist leer und dunkel; in ihm [als in ihrem Ursprunge] sind Gestalten; wie leer und dunkel; in ihm sind Wesen; wie tief und unbegreiflich ist es. Es giebt den Ursprung allen Wesen. Das Tao ist ausgegossen durch das All; alle Wesen kehren in dasselbe zurück, wie die Bäche in die Flüsse und in das Meer münden.[20]) Das Tao ist die Wurzel aller Wesen, und alle Wesen sind seine Verzweigungen.“[21]) „Das Tao erzeugte Eins; Eins erzeugte Zwei; Zwei erzeugte Drei; Drei erzeugte alle Wesen;“[22]) d. h. das Eine zertheilte sich in immer vielfachere Verzweigungen. „Das Tao ist unwandelbar im Nicht-Handeln begriffen, und doch ist nichts, was es nicht erzeugte; es ist ohne Erkenntniss, und doch ist nichts, was es nicht erkennte.“[23])

Statt der chinesischen Zweiheit begegnen wir hier der Einheit, welche, aus sich herausgehend, sich zur Welt der Vielheit ausbreitet; diese Einheit ist aber nicht lebensvolles Thun, ist nicht

Geist, sondern eben nichts als die leere, begriffslose Einheit, an der und in der schlechterdings nichts weiter zu denken ist. Man muss sich sehr hüten in diesen durch blosse Verneinungen ausgeleerten Begriff fremdartige, bestimmte Begriffe hineinzutragen, für welche in dieser grossen Leere freilich viel Raum, aber keine Berechtigung ist. Der Schein von Unendlichkeit wird durch Verneinung aller Bestimmtheit sehr wohlfeil errungen, aber in dieser leeren Einheit die Idee des wahren, unendlichen, freien Geistes zu finden, zeigt wenigstens ein völliges Missverstehen dieser Idee. Die Idee des christlichen Gottes ist das reine Gegentheil jener leeren Einheit, ist die lebendige Fülle alles Lebens selbst, und diese positivste aller Ideen wird wahrlich nicht durch blosse Verneinungen errungen. Mit dem Tao des Lao-tse haben unsere Gelehrten viel Unfug getrieben; in der trüben Nacht der Begriffslosigkeit ist es der Phantasie leicht, Gestalten auftauchen zu lassen; natürlich fand man auch hier wieder die Lehre von „dem einigen Gott in drei Personen" ganz handgreiflich ausgesprochen;[24]) selbst Abel Rémusat hat sich von ähnlichen Eintragungen nicht frei gehalten.[25])

Das leere Ursein des Lao-tse macht nun freilich die Dinge der Welt nicht begreiflich, denn aus dem Leeren wird in alle Ewigkeit keine Fülle. Es bleibt also nur übrig, das Ursein selbst aus der absoluten Leerheit herauszuziehen und ihm eine Seite des bestimmten, vielfachen Seins beizulegen. Da ist nun freilich von keiner Gedanken-Entwickelung die Rede, sondern nur von einer nothgedrungenen Behauptung; entweder giebt es gar keine Dinge, oder das Tao ist nicht bloss die leere Einheit, das Namenlose. Jene für Viele so imponirende Erhabenheit der absoluten Bestimmungslosigkeit verschwindet uns also sofort wieder unter der Hand, es ist mit ihr gar nichts anzufangen, sie macht nichts begreiflich, wie an ihr selbst nichts zu begreifen ist. Der ganze Gedanke des namenlosen Urseins, welches aus sich herausgehend sich zur Welt entfaltet, ist viel tiefer in Indien entwickelt; die Lehre des Lao-tse ist nur ein matter Widerschein des indischen Gedankens. Lao-tse's Lehre gehört schlechterdings nicht in die chinesische Gedankenwelt, ist ein indisches Schmarotzergewächs auf dem chinesischen Stamme, und was sie an Gedanken enthält, das hat seine weltgeschichtliche Bedeutung und Entwickelung in Indien gewonnen. Wir brauchen uns darum bei dieser Lehre nicht lange aufzuhalten, haben nur noch einige Punkte hervorzuheben, die aus dem Grundgedanken folgen.

Die weitere Enwickelung des Grundgedankens trägt ebenfalls

ganz deutlich indisches Gepräge. Wir finden da eine Weltbildung durch das Tao, welches in endlosen Verwandlungen sich selbst in der Welt hervorbringt, finden sogar dessen Menschwerdung in verschiedenen Gestalten, so besonders in dem durch übernatürliche Empfängniss erzeugten Lao-tse, ja selbst in Buddha.[26])

Wichtiger als die eigentlichen Grundgedanken, um die sich die praktischen Chinesen nicht viel bekümmert zu haben scheinen, sind für dieselben einige praktische Folgerungen geworden, die sich natürlich im Wesentlichen in Indien wiederfinden.

1. Die wirkliche Welt, das benannte Tao, ist nicht das wahre Sein desselben, ist die geringere, unwahre Form der Gottheit. Die wahre Weisheit besteht also darin, von diesem nichtigen Dasein sich abzuwenden, es als unwahr anzuerkennen, den Geist ganz auf jenes unbenannte Tao hinzurichten, an dem und in dem Nichts zu denken ist, jede wirkliche Erkenntniss zu verachten, sich aus der bunten Welt der Wirklichkeit verachtend zurückzuziehen, ihr jede Liebe und jedes Interesse zu versagen. „Der, welcher zur vollendeten Leere gelangt ist, der bewahrt beständig die Ruhe. Jedes Wesen, nachdem es geblüht, kehrt in seinen Ursprung zurück; in seinen Ursprung zurückkehren heisst zur Ruhe kommen.[27]) Wer sich dem Forschen widmet, vermehrt täglich seine Kenntnisse; wer sich dem Tao widmet, vermindert sie täglich, und so fort und fort," bis er zum Nichthandeln gelangt. Der Mensch, welcher das Tao erkennt, redet nicht [weil diese Erkenntniss unaussprechlich]; derjenige, welcher redet, erkennt es nicht; er verschliesst seinen Mund, seine Ohren und Augen, er unterdrückt seine Thätigkeit etc; dann kann man sagen, dass er dem Tao gleicht."[28]) Der Weise kehrt in sich selbst ein, versenkt sich beschauend in die Tiefen des Gedankens des leeren Urseins, will mit der äusseren Welt nichts zu thun haben, kümmert sich nicht um den Staat und die Geschichte der Welt, lebt still in der Einsamkeit, gleichgültig gegen Freude und Schmerz; die rechten Weisen leben als Einsiedler in Waldschluchten und Höhlen, oder als Bettler oder in Klöstern und entsagen der Welt. „Der heilige Mensch macht das Nicht-Handeln zu seinem Handeln, und sein Lehren besteht im Schweigen.[29]) Verzichte auf geistiges Streben, und du wirst frei sein von Sorge.[30]) Der Weise fürchtet den Ruhm wie die Schande; sein Körper gilt ihm als ein grosses Elend; wenn wir grosses Elend erdulden, so kommt diess daher, weil wir einen Körper haben.[31]) Der, welcher gar nicht spricht, gelangt zum Nicht-Handeln. Das Nicht-Sein durchdringt alle Dinge, darum frommt das Nicht-Handeln.[32]) Wer handelt, ver-

liert, wer sich an eine Sache hängt, verliert sie. Desshalb handelt der Weise nicht, und verliert auch nicht; des Weisen Begierde besteht in der Abwesenheit jeder Begierde."[33]) — „Die Satzungen des Lao-tse, sagt Tschu-hi, bezwecken ein gänzliches Versenken in sich selbst; er wollte sich durchaus nicht mit Regierungsgeschäften befassen und allein dem Geiste leben. Seine Satzungen zielen durchaus auf das Leere, auf die Ruhe und Unthätigkeit. Die Aufgabe des Lebens besteht nach ihm in einer tiefen Selbstbeschauung. Die Masse der Dinge darf den Weisen nicht aus dem Leeren aufscheuchen; desshalb pflegte er auch zu sagen: Ich bin **nicht**, so wenig wie die Menschen, aus denen ich geworden; denn wäre ich nicht, so würde es nichts zu sagen haben, und diess gilt von Jedem."[34]) — Das ist etwas dem chinesischen Bewusstsein völlig Widerstreitendes; der Chinese kann nur mit bitterer Verachtung und mit dem Vorwurf der Thorheit oder der Selbstsucht auf diejenigen hinblicken, welche sich so der menschlichen Gesellschaft entziehen. Daher ist auch diese Seite der Tao-Religion in China am wenigsten entwickelt worden.[35]) Über die Gleichgültigkeit der Lao-tse gegen alle Freuden und Schmerzen ärgern sich die Chinesen oft. Ein berühmter Weiser dieser Schule sass grade beim Schachspiel, als man ihm den Tod seiner Mutter meldete; er liess sich dadurch beim Spiel nicht im mindesten stören, sondern, so sagen ihm die Chinesen nach, betrank sich denselben Tag noch im Weine.[36]) —

2. Durch die rechte Weisheit, durch die Abwendung von der Welt der Vielheit wird der Mensch eins mit Gott, und ist darum auch nicht mehr in der Gewalt des unwahren Naturseins; mit dem „grossen" Tao vereinigt ist er Macht über die Naturdinge. An diesen Gedanken anknüpfend entwickelt sich in üppiger Fülle ein reiches **Zauber-** und **Wunderleben**, durch welches eben die Unwahrheit des Naturseins und die höhere Macht des mit dem Urgrund geeinten Geistes sich ausspricht. Der Mensch, in welchem das Tao Wahrheit geworden ist, darf sich nicht knechten lassen von der unwahren Vielheit der Dinge, hat sie in seiner Gewalt, sie muss ihm gehorchen. „Wenn der Mensch die Einheit bewahrt, .. wenn er seine Lebenskraft bändigt und unterwirft, so wird er sein wie ein Neu-Geborner, —— er erzeugt die Creaturen und ernährt sie, —— und herrscht über sie. Wenn der Mensch wahrhaft vollkommen geworden, so unterwirft sich ihm die Welt. Wer zum Nicht-Handeln gelangt ist, dem ist nichts mehr unmöglich."[37]) Obgleich die meisten Tao-Schüler wohl längst die tieferen Grundgedanken verloren haben, so werfen sie sich doch gierig auf die Folgerungen, die einer kindlichen Phantasie so schmeicheln. Noch jetzt ziehen die **Tao-tse** im

Lande umher als hochgepriesene Zauberer und Geisterbeschwörer und die Chroniken wissen viel von dem durch ihre Gaukeleien angerichteten Unheil zu erzählen;[38]) dem gemeinen Volke sagt solche Weisheit natürlich zu.

3. Die höchste Macht der Natur über den Menschen zeigt sich in seinem Tode; der heilige Mensch kann diese Macht des unwahren Seins über sich nicht anerkennen, der wahrhaft Weise stirbt nicht; was wäre alle Wundermacht, wenn sie der Natur die Macht des Todes zugestehen müsste? Der Mensch, welcher, aus der Welt der Unwahrheit sich zurückziehend, mit dem wahren Tao sich eint und dadurch Macht über die Natur wird, muss auch die Macht des Todes zu brechen vermögen; die Natur hat über den Weisen keine Macht mehr; er ist unsterblich.[39]) Aber diese Unsterblichkeit ist nicht von Natur, sondern ist eine errungene; der Mensch bricht des Todes Macht, wenn er die göttliche Lebenskraft in sich aufnimmt; — diess geschieht, sehr wahrscheinlich im Anschluss an das indische Soma und Amrita, durch den „Trank der Unsterblichkeit", gewissermassen die aus der Natur herausgezogene göttliche Lebenskraft, das Göttliche an der Natur. Dieser Trank verschafft nicht blos ein Leben nach dem Tode, sondern vor Allem ein Fortleben auf dieser Erde, entweder ohne Tod in dem nicht alternden Körper, oder in der Weise der Seelenwanderung.[40]) Diese Unsterblichkeit ist übrigens eine beschränkte, denn das Ziel der „Heiligen" ist es, sich zuletzt in Nichts aufzulösen;[41]) und „die Rückkehr ins Nichtsein ist die Lebensbewegung des Tao.[42]) Dieser Unsterblichkeitstrank, von dem übrigens das Tao-te-king nichts weiss, spielt eine grosse Rolle in den chinesischen Geschichten; mehrere Kaiser haben ihn getrunken, und einige haben sich den Tod daran getrunken,[43]) ohne für Andere eine Warnung zu sein; auch jetzt wird noch viel Unfug damit getrieben.

Alle diese Erscheinungen tragen durchaus indischen Charakter, und es bedürfte, um diesen fremdartigen Ursprung der Tao-Lehre zu zeigen, nicht erst des Umstandes, dass einem Kaiser der Unsterblichkeitstrank von Männern gereicht wird, welche aus Indien kamen;[44]) dass die Priester des Tao wie die Buddhageistlichen Schamen genannt wurden,[45]) dass die Zeitrechnung der Tao-Schüler ganz wie die indische in die Millionen geht,[46]) dass ein Götzenbild dieser Secte von schwarzer Farbe, schrecklicher Gestalt und mit drei Augen[47]) sofort an Çiva erinnert, dass als die höchsten Geister der wirklichen Welt drei göttliche Wesen erscheinen, von denen der eine der Geist des Himmels und der dritte der des Feuers ist,[48]) wie Brama und Çiva. Nach der Sage

war Lao-tse in Indien gewesen; diess wird dadurch unterstützt, dass der Tao-te-king einen Thurm von neun Stockwerken erwähnt;[49]) solche Gebäude sind aber in China erst viele Jahrhunderte später von Buddhisten erbaut worden, und sind indische Pagoden.

Die Tao-Secte hat sehr verschiedene Schicksale im Reiche gehabt; bald gewann sie selbst am Hofe Einfluss, und einige Kaiser warfen sich ihr in die Arme, und mussten ihre Unsterblichkeitssehnsucht selbst mit frühem Tode bezahlen; – bald wurde sie verfolgt, bei hoher Strafe verboten, ihre Anhänger sogar aus dem Lande gejagt. Die neuere Zeit ist in ihrem ersterbenden Geiste gleichgültiger gegen fremdartige Lehren geworden.

[1]) Tao-te-king, par Stan. Julien, p. XIX. Gützlaff, Gesch. d. chin. Reichs, S. 66. 73. — [2]) Taot. p. Julien p. XXIII etc. Gützlaff, S. 73. — [3]) Gützl. 66; Mém. d. Chin. t. XII, p. 68. — [4]) Tao-te-king, trad. p. G. Pauthier, 1838. p. Stan. Julien, 1842; Abel-Rémusat, Mém. sur la vie et les opin. de Lao-tseu, 1823. — [5]) Vgl. oben § 11. — [6]) de Mailla, hist. IV, 130. 360. — [7]) Tao-te-king, c. 4, nach St. Julien u. Pauthier. — [8]) Taot. p. Julien, p. XIII. — [9]) Tao-te-king, c. 1. nach Pauthier und Julien. — [10]) Ebend. c. 32, nach Jul. — [11]) c. 40. — [12]) c. 43. — [13]) c. 81. — [14]) Abel-Rémusat, Mel. posth. p. 167. — [15]) Taot. c. 25. vgl. c. 14. — [16]) Ebend. p. 95 (Jul.). — [17]) Bei Pauthier, zu c. 1. — [18]) Ein Commentar z. Taot. b. Jul. p. 92. — [19]) Ebend. p. 92. — [20]) Taot. c. 21. 32. — [21]) Ein Comm. b. Jul. p. 123. — [22]) Taot. c. 42. — [23]) c. 37. u. Comm. b. Jul. p. 136. — [24]) Montucci, de studiis sin. p. 19; vgl. Taot. p. Julien p. IV. — [25]) Mém. sur L. p. 44 etc. — [26]) Nouv. Journ. As. VII, p. 465. 488 etc. — [27]) Taot. c. 16. — [28]) c. 48. 56. — [29]) Ebend. c. 2; vgl. 3. 43. — [30]) c. 20; vgl. 64. — [31]) c. 13. — [32]) c. 23; c. 43; vgl. 63. — [33]) c. 64. — [34]) bei Illgen, 1837. I, p. 27. — [35]) Mém. d. Chin. XII. 69. 332. — [36]) de Mailla, IV, 130. — [37]) Taot. c. 10; c. 22; c. 48. — [38]) de Mailla, hist. V, 85. 121. — [39]) Toat. c. 33. — [40]) Ebend. VI, 227. — [41]) Gützlaff, ev. R. B. 852, No. 5, p. 4. — [42]) Taot. c. 40. — [43]) de Mailla, VI, 390. 429. 441. 490. X, 9. — [44]) Ebend. VI, 390. — [45]) Ebend. V. p. 50. — [46]) Ebend. I. pref. p. 19. — [47]) Hausmann, voy. I. p. 353. — [48]) Gützlaff a. a. O. p. 3. — [49]) Taot. c. 64. —

§ 27.

Die Lehre des **Buddha**, der bei den Chinesen **Fo** genannt wird, seit 65 n. Chr. in China eingedrungen, und später mit reissender Schnelligkeit sich verbreitend, bald hart bedrückt, bald in hoher Gunst der Kaiser, hat in neuerer Zeit die Mehrzahl der Chinesen zu ihren Anhängern, wiewohl die Staatsbeamten der Reichsreligion huldigen. Aber die Buddhalehre, aus einer durch die nüchterne Lehre des Kong-tse unbefriedigten Sehnsucht nach tieferen Ideen mit Gier ergriffen, hat, China überschwemmend, ihre lebendige Strömung verloren, und ist in trüber Mischung mit fremden Elementen versumpft, auf die gebildeten Klassen von sehr geringem Einflusse, auf das Staatsleben von gar keinem, bietet aber dem gemeinen Volke in ihrer gefügigen Anschmiegung an chinesische Sitten und Vorstellungen einigen Ersatz für die

Leere der Reichsreligion an herzerwärmenden Gedanken. — Thatsächlich hat der Buddhismus in China allen Geist verloren, ist faul und dumpf geworden; ein ganz mechanisches Formelwesen, dem Chinesen so natürlich, hat die Stelle der gewaltigen Ideen eingenommen.

Da die Buddha-Religion dem indischen Geistesleben angehört, und in China wohl zahlreiche Anhänger, aber keine Geschichte und keinen umgestaltenden Einfluss hat, so dürfen wir sie hier nicht näher betrachten; verfaulte Gestalten gehören ohnehin nicht in die Geschichte.

Zweiter Abschnitt.

Das wissenschaftliche Leben.

§ 28.

Die Welt ist ein geordnetes Ganze, nicht ein zufälliger Haufe; die himmlische Macht durchzieht das All als die einige und einende Lebenskraft, und kommt im Menschen zu ihrer höchsten Offenbarung; die vernünftige Gesetzmässigkeit des Alls ist zugleich auch das Wesen der menschlichen Vernunft. Der Mensch hat in sich selbst das Maass des Alllebens; in sich selbst schauend erkennt er das Wesen der Natur, und in die Natur schauend, findet er sein eignes Wesen wieder. Der menschliche Geist steht so nicht als ein Vereinzeltes, Gleichgültiges da, er findet in der Welt überall das ihm Verwandte, er ist überall heimisch, überall findet er Fleisch von seinem Fleisch und Geist von seinem Geist; der Mensch ist nicht fremd in der Welt, und liebend versenkt er sich gern in die Betrachtung des Daseins. — Der Gedanke, dass das Dasein ein vernünftiges, ein schlechterdings ordnungsvolles sei, giebt dem menschlichen Geist ein gesteigertes Interesse an demselben; der Mensch braucht da nicht erst zu untersuchen, ob das Sein auch gut und gesetzvoll sei, ob es sich verlohne, sich forschend in dasselbe zu versenken, sondern er ist von vornherein sicher, dass Alles, was er erforscht, auch vernünftig und ein Gewinn für die Erkenntniss sei; wo er auch schöpfen möge aus den Quellen der Natur, überall quillt ihm der reine Born der Vernünftigkeit.

Der Chinese hat darum ein hohes Interesse für die Erkenntniss; des Menschen Werth steigt und fällt mit seinem Wissen; je mehr gelehrt und erkennend, um so mehr geachtet im Staate.

Auf der Erkenntniss ruht hier alles Staats- und Volksleben; die Wissenschaft tritt unbestritten an die Spitze des chinesischen Lebens. In der ganzen übrigen heidnischen Welt, — das Griechenthum nicht ausgenommen, — ist keine so hohe Achtung der Wissenschaft und keine so hohe Bedeutung derselben für das gesammte Volksleben als bei den Chinesen. Bei den Griechen war die Wissenschaft mehr gesondert von dem Volksleben, war Privatsache, hatte keine unmittelbare Beziehung zum Staatsleben, ja war grade in ihren hervorragenden Spitzen in feindseliger Spannung mit dem vorhandenen Staatsleben; sie war nicht organisch mit dem Gesammtleben des Volkes verwachsen, führte vielmehr über dasselbe hinaus; — in China ist Staat und Wissenschaft eins; das ganze Leben des Volkes ruht auf der Erkenntniss; die Weisen sind die Staatsmänner, und die Staatsmänner sind die Weisen. In dem Staate der griechischen Intelligenz, in Athen, entscheidet wohl das Loos oder die Laune des durch schlaue Demagogen geblendeten Volkes über die Erlangung von Staatsämtern, — in China entscheiden allein die Kenntnisse; in Athen können wohl Handwerker das Staatsruder ergreifen, in China allein die Gelehrten; — in Griechenland verbannt man die grössten Weisen oder reicht ihnen den Giftbecher, in China erbaut man ihnen Ehrenbogen und Erinnerungshallen; einflussreich wurden im griechischen Volke eigentlich nur die Sophisten, welche das Subject losbanden von allem zwingenden Gesetz allgemeingültiger Vernünftigkeit; Chinas anerkannte Weisen streben allesammt die subjective Willkür des Einzelnen unter das unverrückbare Gesetz der Allvernunft zu bändigen. In Griechenland gilt eben das starke Subject; in China gilt das Subject nichts, sondern nur das Allgemeine, die objective allgemeine Weltmacht; bei den Griechen galt thatkräftiges Handeln, der starke Wille des einzelnen Kleinstaates oder des einzelnen Volksführers der ganzen übrigen Welt gegenüber, bei den Chinesen gilt nur die Fähigkeit, den ewig vernünftigen und unveränderlichen Gang des Volkslebens in der Ordnung zu erhalten, und dazu eben bedarf es der tiefen Erkenntniss der in dem Dasein waltenden vernünftigen Gesetzmässigkeit, die der Mensch nicht frei zu bestimmen, sondern der er sich demüthig zu unterwerfen hat. Gross war bei den Griechen, wer mit starker Hand in das Leben hineingreifen konnte, bei den Chinesen der, wer mit kenntnissreichem Auge das kunstvoll gefügte Räderwerk beaufsichtigen und vor Störungen bewahren konnte. Das Volk der unruhigen That bedurfte Helden, das Volk des ewigen Friedens bedarf der Wissenden,

welche schirmend die Ordnung des rollenden Getriebes erhalten; die Maschine aber ist nicht von menschlichem Witz erbaut, — der Himmel selbst gab Gesetz und Regel.

In China ist die Wissenschaft ein hochwichtiges Glied des Staatslebens; nur die Gelehrten sind die Beamten; ohne Wissenschaft kein Staat; wer Achtung erlangen will im Volke, und Einfluss auf den Staat, der muss etwas gelernt haben; er muss nicht bloss praktische Erfahrungen aus dem Gebiet der Lebensweisheit gemacht, sondern er muss die Errungenschaften früherer Weisheit studirt haben.

Der Mensch erhebt sich durch die Wissenschaft über die blosse Einzelheit, ist nicht mehr ein blosser Punkt im All; das Dasein erkennend wird er eins mit dem All, er zieht das himmlische Leben, was in der Welt ausgebreitet ist, in sich hinein, wird sich der Vernünftigkeit des Daseins bewusst und streift die Sprödigkeit des beschränkten Eigenwillens ab; das himmlische Leben, in jedem Menschen von Natur schon vorhanden, wird durch die Erkenntniss der draussen waltenden Vernünftigkeit noch verstärkt und concentrirt, und der Wissende wird mit gesteigerter Erkenntniss geeigneter, im Namen des Himmels die gesetzmässige Bewegung des Volkslebens zu leiten.

Die Sprache.

§ 29.

Die chinesische Welt-Anschauung ist unorganisch; das Welt-Leben stellt keine Entwickelung, sondern einen chemischen Process dar; — die Urkraft wirkt auf die Urmaterie, und das Resultat ist das wirkliche Dasein ohne weitere fortgehende Entwickelung; Natur- und Menschenleben haben keine Geschichte. Das Höhere steigt nicht in lebendigem Wachsthum aus dem Niederen hervor, sondern unmittelbar aus dem Urgrund des Seins. Das Ursein verzweigt sich nicht, entwickelt nicht Blüthen und Blätter, sondern schiesst nur krystallinisch in Atomen an.

Die Sprache trägt denselben Charakter. Da ist keine organisch-lebendige Entwickelung des Stammwortes zu einer reichen, fruchtbaren Verzweigung abgeleiteter Formen und Wörter, keine weithin sich ausbreitende Flexion; sondern die Wörter, an äusserem Gehalt alle einander gleich wie die Atome eines Krystalls, — fast alle einsilbig, — werden nur dadurch zur Sprachgestaltung, dass sie aneinander krystallinisch sich ansetzen; die meisten Begriffe werden durch Wortkonglomerate ausgedrückt, deren einzelne Bestandtheile nach festen Gesetzen

sich an einander fügen. Die Wörter sind keine lebendigen Keime, flectiren und gestalten sich nicht, sind todte Stofftheile. Die Sprache hat kein geistiges Gepräge, ist nur symbolische Andeutung für den Gedanken, nicht sein wirklicher Ausdruck, ist eine in Laute gesetzte Pantomime.

Die chinesische Sprache ist unter allen Sprachen der geschichtlichen Völker die schwierigste, weil sie in ihrer spröden Unbeweglichkeit dem lebendigen Gedanken nicht zu folgen vermag, ihn nur andeutet, nicht ausdrückt. Die Grammatik ist sehr unvollkommen. Wie die Chinesen keinen wirklichen Unterschied kennen zwischen Geist und Natur, zwischen dem schlechthin Thätigen und dem passiven Sein, so haben sie auch keinen Unterschied zwischen dem geistigen Worte, dem Worte des Lebens, dem Verbum, und dem Worte des Seins, dem Nomen; dasselbe Wort ist unverändert, je nach dem Zusammenhang, bald Substantiv, bald Adjectiv, bald Verbum; sie decliniren und conjugiren nicht, haben vom Verbum eigentlich nur die substantivische Form, den Infinitiv;[1]) das Verbum steht als ein zweites Begriffswort neben dem Substantiv, ist nicht mit ihm zu einem lebendigen Ganzen verwachsen; in der Sprache ist ein ebenso ungelöster Dualismus wie in der Welt. Die Zeit kann am Verbum selbst nicht ausgedrückt werden, sondern nur durch Hinzufügung eines besonderen Wortes, welches diese Zeit bezeichnet. Nur Accent und Stellung unterscheiden die Geltung eines Wortes als Substantiv, Verbum, Adjectiv, Zahlwort, selbst als Präposition. Keine Formenlehre, sondern nur Syntax. Dieses todte Nebeneinanderstellen von Wörtern ohne ein inneres lebendiges Band macht das Verständniss so schwierig; der Geist muss erst in die todte Masse hineingetragen, der Sinn oft mehr errathen als gelesen werden. Die Zweideutigkeit der Sprache sucht der Chinese durch mannigfaltige Darstellung desselben Gedankens zu entfernen; daher die unaufhörlichen Wiederholungen in wissenschaftlichen Schriften; von den vielen Darstellungen, die alle dasselbe sagen wollen, bezeichnet eben keine den Gedanken scharf und bestimmt. Keine Sprache eines gebildeten Volkes ist daher zur Philosophie so wenig geeignet; die Sprache gewährt dem fortschreitenden Denken keinen gebahnten Weg, sondern bezeichnet denselben gewissermassen nur durch ausgesteckte Stangen, und der Hörer oder Leser muss sich nach diesen Signalstangen auf gut Glück den Weg selbst bahnen.

Die atomistische Natur der Sprache gestattet keine reiche Entwickelung des Satzes; mit jedem neu hinzugefügten Worte steigt die Schwierigkeit des Verstehens; daher sehr kurze Sätze. Wir finden da nicht einen weit verzweigten und dichtbelaubten Pflanzen-

wuchs, sondern ein in die Länge beschwerliches und langweiliges Steingerölle. Die kurzathmige Sprache ermüdet das forteilende Denken. Die chinesische Sprache erinnert vielfach an die erste Sprechweise der Kinder, welche auch die Wörter unverbunden neben einander stellen, vom Verbum nur den Infinitiv kennen und kein Wort flectiren. China zeigt aber durchweg eine fest gehaltene Kindheit des Geistes; festgehalten ist aber wie bei keinem anderen Volke die älteste Sprachform; die Sprache der Kings ist von der jetzt gesprochenen wenig abweichend,[2]) wiewohl die durch den Buddhismus in China bekannt gewordene Sanscritsprache einen lebendigeren Hauch über die Sprache ausgoss.[3]) Die Armuth des Wörterschatzes wird durch schwerfällige Zusammensetzungen zu ersetzen gesucht; die noch nicht 500 ausmachenden Stammwörter bilden durch verschiedene Accente und verschiedene Aussprache 1445 fast durchweg einsilbige Wörter,[4]) aus denen dann zusammengesetzte gebildet werden.

[1]) Wilh. v. Humboldt, Lettre à Abel-Rémusat sur la nature des formes grammaticales etc. Paris 1827. p. 2. 16 etc. Abel-Rémusat, in den Anmerk. dazu. Ebend. S. 97, K. F. Neumann, Asiat. Studien, 1837. S. 24; Endlicher, chines. Gramm. 1845. § 121 etc. — [2]) Neumann; in Illgens Zeitschrift 1837, I, p. 3. — [3]) Ebend. p. 29. — [4]) Neumann, Asiat. Studien, 1837, I, S. 16. 20.

Die Schrift.

§ 30.

Die Wilden leben nur für den Augenblick; ihr Geistesleben ist nur ein vorübergehender Ton, eine bald verschwindende Welle; Alles fliesst, und der Geist mit demselben; daher auch kein Interesse für das Bleiben, für das Festhalten des Geistigen. Bei den Chinesen ist nicht das Fliessen, sondern das Sein das Wahre; das Sein ist ohne Anfang und ohne Ende; des Seins höchste Offenbarung, der Himmel, vergeht nicht, sondern immer sich bewegend, bleibt er doch, und es bleibt das unabänderliche Gesetz seiner Bewegung. Die Chinesen haben darum ein Interesse für das Sein und Bleiben; so wie der Himmel, bleibt alles wahre Sein; China selbst ist nicht ein vorübergehendes Reich, sondern soll immer sein und bleiben, und so auch Alles, was in China wahrhaft ist. Das gedachte Wort soll nicht verhallen, denn alles Seiende hat an sich einen Werth. Daher ein reges Streben, das Wort festzuhalten. China hat die älteste Schrift, aber sie ist so wenig wie die Sprache lebendig; die einzelnen Wörter erwachsen nicht aus gemeinsamen Grundlauten, sondern stehen als fertige und untheilbare Ganze da; jeder Begriff hat ursprünglich ein besonderes Zeichen.

Die Chinesen hatten ursprünglich **Knotenfäden**, mit denen sie bestimmte Begriffe bezeichneten, ganz in der Weise der Peruaner [Bd. I, § 170.]; die verschiedene Zahl und Entfernung der Knoten gab freilich eine sehr beschränkte Anzahl von Zeichen; doch wurden diese Knotenschnüre seit Fo-hi bereits durch die wirkliche Schrift verdrängt.[1] Die Kua des Fo-hi [§ 6] am Anfang des dritten Jahrtausends vor Chr. scheinen aus diesen Knotenschnüren entsprungen zu sein; die ganzen und durchbrochenen Linien sind eben auch nur Symbole von sehr beschränktem Umfang. Aus diesen Linien bildete sich allmählich die eigentliche Schrift;[2] aus den 64 Kua waren 300 Jahre später 540 Zeichen geworden,[3] die aber bald so vermehrt und so willkürlich umgestaltet wurden, dass das Verständniss fast unmöglich wurde. Im neunten Jahrhundert vor Chr. wurden daher, um die Verwirrung zu enden, die Schriftzeichen durch die Regierung gesichtet, festgesetzt und auf Marmorsäulen eingegraben; aber erst im dritten Jahrhundert vor Chr. war diese gesetzliche Schrift überall durchgeführt.[4]

Die chinesische Schrift war ursprünglich reine Bilderschrift, jedes Zeichen ein Begriff; z. B. ⊙ ist Sonne, ☽ ist Mond, — ist eins ═ ist zwei, (|) ist die Mitte; durch Zusammensetzung bildeten sich abgeleitete Zeichen, z. B. ⊙☽ ist Glanz; ein Mund und ein Vogel ist Vogelgesang, Wasser und ein Auge bedeutet Thräne, eine Thür und ein Ohr ist horchen etc.; diese einfachen, jetzt sehr veränderten Bilderzeichen machen aber nur einen kleinen Theil der Schrift aus.[5] Die meisten Zeichen der ausgebildeten Schrift sind aus einem Laut- und einem Begriffszeichen zusammengesetzt.[6] Die vollständige Zahl der gebräuchlichen Schriftzeichen beträgt gegen 25,000; jedoch giebt es, wenn man die seltenen hinzurechnet, viel mehr; die Gesammtzahl der anwendbaren Zeichen beträgt gegen 50,000; für den gewöhnlichen schriftlichen Verkehr reicht schon die Kenntniss von 4000 Zeichen aus.[7]

[1]) Chou-king, p. 381; préf. p. LXXXIII. LXXXVIII. CII.; de Mailla, hist. gen. I. p. 4. 7. 8; Martini, Sinicae hist. decas I, 1658, Q. p. 9. 12; Klaproth, Asiat. Magaz. 1802, I, S. 91; Abel-Rémusat, Rech. sur les langues Tart. p. 67. — [2]) De Mailla, hist. gen. I, p. 7. 8. — [3]) Ebend. p. 19. — [4]) Chou-king, p. 384. — [5]) Endlicher, chines. Grammat. 1845. § 1. 5—8. — [6]) Ebend. § 5. 9. — [7]) De Mailla, im Chou-king, p. 393. 394; Neumann, Asiat. Studien I, S, 4. 14. Endlicher. § 26.

Die Wissenschaft.

§ 31.

Ein eigentlich wissenschaftliches Leben, über das blosse Sammeln von Beobachtungen und Einfällen zu einer geistigen Verarbeitung des Stoffes fortgehend, beginnt ziemlich spät, in

erhöhter Weise erst um die Zeit Christi, mit einigen Unterbrechungen dann sich steigernd bis ins dreizehnte Jahrhundert, wo dasselbe seine höchste Blüthe und philosophische Reife erreicht, um bald nachher, als der Glaube an die ewige Festigkeit und unerschütterliche Ordnung des Reiches durch die Mongolen-Eroberung gebrochen war, schnell zu sinken, und sich erst später, zwar nicht zu neuer Schöpferkraft, aber doch zum Wiederbeleben und Sammeln des Errungenen wieder aufzurichten.

Die sehr reiche, vielfach vom Staate getragene und beförderte wissenschaftliche Litteratur, an welcher sich selbst die Kaiser und die höchsten Staatsbeamten betheiligen, zeigt trotz grossen Interesses für geistiges Leben doch im Ganzen mehr eine Fülle von Stoff als geistige Durchdringung desselben, mehr Beobachtungen und Bemerkungen als Gedankenarbeit; die Darstellung sucht meist durch vielfache Wiederholung desselben Gedankens die Mängel der Sprache auszugleichen; trockene Verständigkeit herrscht vor, die Phantasie tritt zurück.

Der erste Versuch einer ordnenden Zusammenstellung des Wissens findet sich im 12. Jahrhundert vor Chr.;[1]) das ist aber nur eine ganz rohe und oberflächliche Gruppirung von physischen, sittlichen und politischen Dingen. Im ersten Jahrhundert vor Chr. stieg die Litteratur bedeutend unter der Begünstigung des Kaisers Wu-ti[2]); im zweiten Jahrhundert errichtete ein Verein von Gelehrten eine Art Universität, die bald Tausende von Zuhörern zählte.[3]) Kaiser Jang-ti um 600 nach Chr. berief eine grosse Versammlung von Gelehrten nach der Hauptstadt, trug ihnen die Abfassung von Büchern über alle Seiten des Wissens auf und sammelte eine grosse Bibliothek.[4]) Die höchste Blüthe erreichte die wissenschaftliche Litteratur im 12. Jahrhundert, als die Mongolen bereits den nördlichen Theil des Landes in Besitz genommen hatten; es ist diess die Zeit, wo Tschu-hi lehrte und wo dessen Schüler Ma-tuan-lin sein grossartiges encyklopädisches Werk herausgab. Später beschränkte man sich auf Sammlung und Erklärung der alten Litteratur. Die im vorigen Jahrhundert auf kaiserlichen Befehl gemachte Sammlung der vorzüglichsten Werke der Litteratur beläuft sich auf 160,000 Bände.[5])

[1]) Im Schu-king, p. 165 etc. — [2]) Gützlaff, Gesch. S. 108. — [3]) De Mailla, III, p. 473. — [4]) Gützl., S. 214. — [5]) Neumann im Nouv. Journal Asiat. XIV, p. 63.

§ 32.

Für die **Natur** hat der Chinese ein hohes Interesse, denn sie ist hier das allein wahre Sein; was da Geistiges existirt, das ist nur in und an der Natur; die Erkenntniss des Geistes tritt zurück,

die der Natur in den Vordergrund. Aber eben weil diese Alles in Allem ist, ist hier ihr wahres Wesen verwirrt und ihre Reinheit getrübt. Die Natur ist das Göttliche, und das Göttliche ist Natur. Wenn also der Chinese für dieselbe ein hohes Interesse hat, so hat er es eigentlich nicht für sie, insofern sie Natur ist, sondern insofern sie das Göttliche ist; er betrachtet sie nicht unbefangen, sondern er sucht mehr in ihr als er in ihr suchen kann. Diese Befangenheit bewirkt, dass zwar viele Beobachtungen über die Natur gemacht werden und viele Gedanken über sie, aber kein wirkliches Eingehen in ihr inneres Wesen zu finden ist.

Vorzugsweise ist natürlich die höchste Offenbarung des göttlichen Seins, der Himmel, Gegenstand der chinesischen Wissenschaft; die Erkenntniss des Himmels ist die Erkenntniss Gottes; die Astronomie ist Theologie. Die Astronomie ist sehr früh und ziemlich bedeutend entwickelt, und die Ansicht ist irrig, dass die Chinesen es nicht bis zu einer wirklichen Berechnung der Himmelsbewegung gebracht hätten und ihre Kalender nur durch europäische Astronomen herstellen könnten. Sonnen- und Mondfinsternisse wurden schon im achten Jahrhundert vor Christo berechnet, und die Kalender sehr sorgfältig gemacht. Die Astronomie ist Staatssache, der Himmel die bestimmende Macht für die Regierung; der Kaiser muss sich in seinem Regieren nach den Constellationen am Himmel eben so richten wie ein konstitutioneller Fürst nach denen der Volksvertretung; aber der chinesische Kaiser hat diese Macht über sich, und hat gegen sie kein Veto. Die Astronomen sind des Himmels Propheten, sind seine Priester. — Auch in den übrigen Naturwissenschaften haben die Chinesen reiche Beobachtungen gemacht; selbst einige Theorien über die Entstehung der Natur finden sich vor.

Schon dem sagenhaften Gründer Chinas, Fo-hi, werden Himmelsbeobachtungen zugeschrieben. Seine nächsten Nachfolger pflegten die Astronomie und liessen die Bewegungen der Himmelskörper berechnen; und schon vor der Mitte des dritten Jahrtausends fand man, dass man in 19 Sonnenjahren 7 Mondmonate einschieben müsse, um welche die Mondjahre kürzer wären; ein bewegliches Planetarium wurde gemacht, um die Bewegung der Himmelskörper zu veranschaulichen.[1]) Um 2500 wurde eine astronomische Akademie begründet, und die früheren Beobachtungen gesammelt;[2]) eine astronomische Beobachtung einer Sonnenfinsterniss wird, wiewohl unsicher, aus dem Jahre 2155 berichtet.[3]) Yao, der erste Herrscher in der eigentlich geschichtlichen Zeit bringt die Astronomie zu höherer Entwickelung, ordnet die Zeitrechnung und gab den Astrono-

men bestimmte Instructionen. Das auf 366 Tage angenommene Jahr liess er genauer berechnen. Der Himmel, so fand man, rückt in seiner täglichen Bewegung um die Erde etwas weiter vor als die langsamer sich bewegende Sonne, und nach $365\frac{1}{4}$ Tag treffen beide wieder in demselben Punkte zusammen. Der Mond aber geht viel langsamer als die Sonne, ist in $29\,{}^{499}/_{940}$ Tagen wieder an derselben Stelle des Himmels, und sein zwölfmaliger Umkreis, ein Mondjahr, dauert $354\,{}^{348}/_{940}$ Tage; in 19 Jahren kehrt der Mond fast in denselben Stand in Beziehung auf die Sonne wieder zurück; genauer aber erst in 4617 Jahren.[4]) Es sind aber in diesen Berichten unzweifelhaft spätere Berechnungen der früheren Zeiten zugerechnet; erst aus dem Jahre 776 vor Chr. werden neue Beobachtungen erwähnt;[5]) es scheint in der That erst seit dieser Zeit eine grössere Ausbildung der Astronomie stattgefunden zu haben, sie blieb aber doch immer weit hinter der der Griechen zurück,[6]) und ist früher in ihrem Werthe sehr übertrieben worden; zu einer wirklichen Wissenschaft hat sie sich nie erhoben; konnten doch zur Zeit der Jesuitenmission die kaiserlichen Astronomen nicht einmal den Sonnenschatten eines Zeigers berechnen.[7]) Die Berechnungen der Himmelsbewegungen waren auch nicht ganz sicher; nicht selten traten angekündigte Finsternisse nicht ein, und man erklärte dann sofort, dass die vortreffliche Regierung des Kaisers das Unglück abgewendet habe.[8]) Der 19jährige Mondcyklus war um die Zeit Christi in China bestimmt bekannt; dass derselbe den Chinesen von West-Asien her bekannt geworden, ist zwar nicht unmöglich,[9]) aber doch unwahrscheinlich.

Die bekannte im Volke geltende Vorstellung, dass bei einer Sonnen- oder Mondfinsterniss ein grosser Drache den Himmelskörper verschlinge, und die mit dieser Vorstellung zusammenhängenden seltsamen Gebräuche scheinen jener Entwickelung der astronomischen Kenntnisse zu widersprechen. Bei jeder Finsterniss zieht sich der Kaiser in seine innersten Gemächer zurück, um durch verschiedene Ceremonien die Sonne wieder leuchten zu lassen, indem er sie aus dem Rachen des Drachen befreit; die Mandarinen erscheinen in Festkleidung im Hofe des mathematischen Tribunals und werfen sich beim Eintritt der Finsterniss auf die Knie und berühren mit der Stirn die Erde; in den Strassen wird mit Trommeln und Pfeifen ein entsetzlicher Lärm gemacht, um den Drachen von der Sonne zu verscheuchen; die Sternkundigen beobachten unterdess genau den Verlauf der Finsterniss.[10]) Bei Mondfinsternissen machen die Chinesen noch jetzt grossen Lärm mit allen möglichen schallenden Werkzeugen, um den Drachen zu erschrecken, welcher

den Mond verschlingen will. An einem jährlichen Feste wird die Befreiung des Mondes von dem grossen Drachen gefeiert; in der Nacht trägt man beim Scheine zahlreicher Fackeln eine grosse von innen erleuchtete Schlange, gegen 100 Fuss lang, in Procession umher; neben dem Schlangenrachen befindet sich eine Kugel, welche den Mond vorstellt; die Leute, welche den Kopf tragen, machen heftige Bewegungen, um die Anstrengungen anzudeuten, welche der Drache macht, um den Mond zu verschlingen; dabei gewaltiger Lärm mit Racketen, Trommeln etc.[11]) Diese Sitte erinnert auffallend an Mexiko[12]).

Mag nun bei dem niederen Volke immerhin Aberglauben herrschen, so ist es doch ganz undenkbar, dass die Kaiser und die Staatsbeamten die kindische Vorstellung von dem Verschlingen der Sonne durch einen Drachen theilen sollten, da die Finsternisse ziemlich genau berechnet wurden; und doch nehmen jene an den lärmenden Auftritten Theil. Unzweifelhaft ist diess die Sonne verschlingende Drachenbild ein blosses Symbol, entweder hervorgegangen aus der plumpen Vorstellung des Volkes, oder, — was mir wahrscheinlicher scheint — diese Vorstellung durch Missverständniss erst veranlassend. Der Drache ist das Wappen Chinas, ist das Symbol der Lebenskraft des Universums, Symbol der Himmelsmacht; und die Finsternisse werden durch die allgewaltige Macht des ewig sich bewegenden Himmels erzeugt.

Kometen werden oft als furchterregende Erscheinungen erwähnt, aber weder berechnet noch erklärt.[13])

Die Zeitrechnung wurde durch die Astronomie schon zu Fohi's Zeit begründet.[14]) „Die Zeitrechnung, sagt Tschu-hi, findet statt durch die Urmaterie; die Rechnung ist nur möglich durch die wechselnde Bewegung und Ruhe der Sonne, des Mondes und der Sterne; das bloss innerliche, nämlich das Beharrliche, das nicht heraustritt, kann nicht gezählt werden;“[15]) d. h. der Begriff der Zeit ruht überhaupt nur in der Bewegung der Welt. — Die Chinesen rechnen im bürgerlichen Leben nach Mondjahren, die nur durch Einschaltungen mit dem Sonnenlaufe ausgeglichen werden. Die Monate, von 29 und 30 Tagen, beginnen mit dem Neumond, und das Jahr mit dem Monate, in welchem die Sonne in das Zeichen der Fische tritt. Da die Mondmonate etwas kürzer sind, als der zwölfte Theil des Sonnenjahres, also als die Zeit, in welcher die Sonne eins der zwölf Zeichen der auch hier geltenden Ekliptik durchläuft, so tritt in manchen Mondmonaten die Sonne gar nicht in ein neues Zeichen, und ein solcher Monat wird dann als Schaltmonat betrachtet und mit seinem Vorgänger als ein Doppelmonat

zusammengezählt. Das gewöhnliche Jahr hat 354 oder 355 Tage, das Schaltjahr 383 oder 384. Die Tage, mit Mitternacht beginnend, werden in 12 Stunden getheilt. Die siebentägige Woche ist bei den Chinesen nicht in Gebrauch. Sechzig Jahre bilden einen Cyklus. — Eine bestimmte Aera in der Jahresrechnung fehlt; man bestimmt die Jahre nach den Regierungen der Kaiser.[16])

Über die Entstehung der Natur haben wenigstens die Philosophen einige tiefer gehende Betrachtungen gemacht. — Tschu-hi lehrt: „der Himmel bewegt sich rastlos; Tag und Nacht bewegt er sich im Kreise, und desshalb bleibt die Erde fest im Mittelpunkt. Würde der Himmel nur einen Moment ruhen, so würde die Erde alsdann nothwendig herabfallen. Nur durch die Schnelligkeit der kreisenden Himmelsbewegung kann die abgeschleuderte Masse sich im Mittelpunkte ansetzen und verdichten. Die Welt ist demnach der Niederschlag der Urmaterie, das Leichte und Reine wird der Himmel, das Schwere und Unreine die Erde. Abwärts gerichtet ist das Unreine und Dunkle der Urmaterie; das Reine und Leuchtende ist aufwärts gerichtet. Aus dem schlammigen Absatz des Wassers ward die Erde. Jetzt noch haben daher, wenn man in die Höhe steigt und um sich blickt, Berge und alles Andere das Ansehen der Gewässer, und es scheint, als ob Wasser oben schwimme.[17]) Der Himmel hat keine feste Form, sondern die Urmaterie bewegt sich bloss sehr schnell im Kreise, wie der schnellste Wind. In der äussersten Peripherie bewegt sie sich ausserordentlich schnell im Kreise."[18]) Tschu-hi erwähnt dabei, dass Manche daraus den starken Windzug auf hohen Bergen erklären. „Das All erzeugte zuerst das Reine und Klare, und darauf erfolgte das Unreine und Dichte. Der Himmel erzeugte zuerst das Wasser, und hierauf die Erde das Feuer. Diese zwei Wesen sind das Klarste und Reinste der fünf Elemente; Metall und Holz sind schwerer als Wasser und Feuer, die Erde ist noch schwerer als Metall und Holz. Die fünf Elemente sind: Wasser, Feuer, Holz, Metall, Erde. In Yn und Yang sind die fünf Elemente enthalten: Holz und Feuer sind Yang, Metall und Wasser sind Yn; — Yn und Yang und die fünf Elemente erzeugen alle Dinge."[19]) — Die fünf, sehr oft erwähnten Elemente hatten bei den Chinesen ursprünglich keine wissenschaftliche sondern eine rein praktische Bedeutung; sie sind nur die fünf zum menschlichen Leben nothwendigsten allgemein verbreiteten Stoffe; ein guter Kaiser muss für diese fünf Dinge sorgen, damit Niemand Noth leide;[20]) und erst später legte man diesen Stoffen eine mehr physische Bedeutung bei.

Der Compass soll schon im zwölften Jahrhundert vor Christo

von einem Minister erfunden sein; dieser gab nämlich einer Gesandtschaft einen Wagen mit, auf welchem eine menschliche Figur angebracht war, welche mit der beweglichen Hand immer nach Süden zeigte. Nach Anderen soll diese Erfindung noch älter sein.[21])

Die eigentliche Natur-Geschichte wurde durch fleissige Beobachtungen reich ausgebaut. — Dass die Versteinerungen die Wirkungen von grossen Fluthen seien, wusste Tschu-hi. „Die Austerschaalen kann man noch auf hohen Bergen sehen; sie sind Gegenstände der ehemaligen Gewässer. Das Niedrige ward hoch und das Weiche ward hart.“[22]) — Die Botanik wird auf den zweiten Kaiser zurückgeführt. Dieser „sammelte Exemplare von allen untersuchten Pflanzenarten und reihte sie in die gehörige Klasse, und bildete so eine Naturgeschichte.“[23])

Die Arzneikunde soll von einem der ältesten Kaiser begründet worden sein; „er konnte nicht zweifeln, dass der Himmel, welcher den Menschen so reichlich die Nahrung gewährte, denselben auch in den Erzeugnissen der Erde die Mittel geboten habe, die Störungen des menschlichen Körpers zu beseitigen; daher prüfte er selbst die Natur der Kräuter, kostete sie, stellte Versuche mit ihnen an und urtheilte nach ihrem Geschmack und ihrer Wirkung über ihre Beschaffenheit. Er fand so die giftigen und ihre Gegengifte, und soll an einem Tage 70 Arten von Giftpflanzen gefunden haben und eben so viele Gegengifte.“[24]) So sagenhaft die Nachricht auch ist, so beweist sie doch jedenfalls ein sehr hohes Alter von medicinischen Beobachtungen. Die chinesischen Ärzte zeigen oft grosse Geschicklichkeit, doch besitzen die europäischen Ärzte bei dem Volke viel grösseres Vertrauen; praktische Beobachtungen überwiegen natürlich die Theorie. Der ärztliche Beruf erbt gewöhnlich in der Familie fort.

[1]) De Mailla, hist. gen. I, p. 7. 8. 22. 23. — [2]) Ebend. p. 33. 34. — [3]) Chou-king, p. 68. 372 vgl. Delambre, hist. de l'astron. ancienne, I, p. 351. — [4]) De Mailla, hist. gen. I, p. 45—48; vgl. Ideler, Zeitrechnung der Chin. S. 136. — [5]) Delambre, I, p. 354. — [6]) Ebend. p. 362. 363. — [7]) Ebend. p. 360. — [8]) Gaubil, Observ. math. II, p. 32. — [9]) Ideler, a. a. O. S. 153. — [10]) De Mailla, hist. XIII, p. 733. — [11]) Ausland, 847. S. 637. — [12]) Bd. I, § 138. — [13]) Delambre, I. p. 357. 358. — [14]) De Mailla, hist. gen. I, p. 9. — [15]) Tschu-hi bei Illgen. S. 60 — [16]) Ideler, a. a. O. S. 4—19. 73 etc. 133. 145. — [17]) Tschu-hi, a. a. O. S. 56. — [18]) S. 64. — [19]) Ebend. S. 84. — [20]) Y-king, II, 404. — [21]) De Guignes im Chou-king, p. 262, Not. 2; de Mailla, I, 316. — [22]) b. Illgen, S. 57. — [23]) de Mailla, hist. gen. I, p. 13. — [24]) de Malla, hist. gen. I, p. 12.

§ 33.

Die Geschichte fällt wesentlich mit der Natur-Entwickelung zusammen, ist nicht bloss von ihr abhängig, ist vielmehr

sie selbst. Die Geschichte ist ebenso ein Ergebniss der Himmelsbewegung wie das Naturleben auf der Erde. Die Wissenschaft der Geschichte ist eigentlich eine Natur-Geschichte. Der Chinese sieht in der Geschichte nicht eine Entwickelung des Geistes, nicht ein Fortschreiten, sondern ein blosses Dasein wie in der Natur. Die Geschichte wird nicht, sondern ist; es ist in der Geschichte wie in der Natur ein Stehenbleiben der Dinge, ein blosser Zustand, nicht ein fortgehendes Werden. Die Geschichte hat kein Ziel, zu dem sie hinstrebt, sondern nur eine Voraussetzung; man frägt in der Natur nicht sowohl nach einem Endziel, als vielmehr nach einem Ursprung; so ist es auch hier in der Geschichte. Die Geschichte will nichts machen, sondern sie ist gemacht; sie hat nichts zu erringen, sondern nur unverändert fortzufliessen; ihre Wahrheit liegt nicht am Ende, sondern am Anfang; sie soll nichts Höheres hervorrufen, sondern soll nur bleiben, was sie ist. Wie die Natur wesentlich als ein Product erscheint, bei welchem wir zunächst immer nur fragen: woher, und wodurch? — so ist hier die Geschichte auch nur ein Product und nicht ein Mittel zu einem erst noch zu erreichenden Zweck; sie ist Resultat, aber hat keins. Der Himmel hat kein Fortschreiten, die Geschichte auch nicht; die Bewegung der Geschichte ist wie die himmlische eine ewig sich gleichbleibende Kreisbewegung. Die Himmelsbewegung hat höchtsens Störungen; so kann auch die Geschichte ausser dem alltäglichen Verlauf nur Störungen haben, die eben gar nicht sein sollen. Was den westlichen Völkern der Kern und die wahre Bedeutung der Geschichte ist, die kühne, Neues schaffende That der Persönlichkeit, das ist hier ein störendes, schuldvolles Eingreifen in den gesetzmässigen Umlauf der Geschichte. In der Geschichte soll und darf so wenig wie im Himmel und in der Natur überhaupt etwas Neues geschehen. Und wie es in China keine andere Geschichte des Himmels giebt, als eine Aufzählung der Störungen des Himmels durch Finsternisse etc., so enthält die eigentliche Geschichtserzählung der Chinesen vorzugsweise die Störungen der wahren Geschichte. Wäre Alles so, wie es sein sollte, so gäbe es von dem chinesischen Reiche eigentlich keine Geschichte, sondern nur eine Beschreibung; von dem gesetzmässigen Verlauf liesse sich nichts erzählen, da ja auch gar keine äusseren Störungen der Natur den Frieden des Volkes trüben würden.

Die Geschichte kann hiernach nur folgende doppelte Aufgabe haben:

1. Sie hat die Zeitrechnung zu führen, die einzelnen Thatsachen in die Jahresreihen einzuschreiben, — eine Chronik zu machen, einen Geschichts-Kalender. Im Grunde genommen ist jeder Kalender die vor den Ereignissen geschriebene Geschichte; er giebt ja alle glücklichen und unglücklichen Tage an, sagt, was in jedem Zeitabschnitt gethan oder unterlassen werden soll; und so muss es im ordentlichen Laufe der Dinge auch geschehen; jenes Schema der Zeit muss von der Wirklichkeit ebenso ausgefüllt werden wie die astronomischen Angaben der Himmelsbewegungen von den Himmelskörpern. Der Kalendermacher macht die Zeichnung, der Geschichtschreiber malt sie nur aus; jener stellt die Rechnung aus, dieser quittirt über die Auszahlung. Der Kalendermacher schreibt der Geschichte den Zwangspass, und der Chronist revidirt nur, ob derselbe innegehalten wird. Geschieht etwas Anderes, als berechnet wurde, so ist das eben ein Unglück, eine durch die Sünde verschuldete Abirrung der Geschichte.

Die Chronologie ist die Hauptaufgabe der chinesischen Geschichtschreibung. Sie ist das Spalier, an welchem sich die Geschichte hinaufrankt, die Landstrasse, auf welcher sie fortrollt; der Historiker hat nur die Meilensteine zu setzen und zu zählen; und wenn die Menschen nicht durch Frevel den Gang der Geschichte störten, so würde das Zählen dieser Meilensteine das einzige Geschäft der Chronik sein. Chinas geschichtliche Zeitbestimmungen sind die genauesten im ganzen Alterthum.

2. Die Historiker haben die Störungen der regelmässigen Strömung der Geschichte anzumerken. Das Leben der Menschheit wird durch die Sünde ebenso gestört wie die Natur, — aber auch nicht anders und nicht mehr. Die Geschichte hat zwar kein sittliches Ziel, aber doch einen sittlichen Inhalt, insofern der wirkliche Zustand der Menschheit durch die Tugend oder Sünde derselben bedingt wird. Die sittliche Idee macht zwar nicht die Geschichte, aber sie wohnt in ihr; gemacht wird die Geschichte durch die Naturmacht des Himmels; und das sittliche Verhalten des Menschen kann dieselbe nicht fördern, sondern nur hemmen. Daher finden wir in den chinesischen Geschichtsbüchern fast nichts als eine Kette von solchen störenden Ereignissen und Thaten; von einem inneren vernünftigen Zusammenhange der Geschichte, einem sittlichen Ziele, ist keine Rede, sondern nur von ungewöhnlichen Begebenheiten, die eben vorzugsweise unrechtmässige Durchbrechungen der gesunden Entwickelung

sind. Dadurch erhält die chinesische Geschichts-Erzählung einen eigenthümlich traurigen Charakter; die Geschichte hat hier schon an sich nichts Erhebendes; wir finden da nichts, wofür wir uns begeistern könnten; es ist kein hochstrebendes männliches Ringen; das Leben ist eingefroren, und wir vernehmen nur dann eine Bewegung, wenn das Eis in Risse zerspaltet; der Geschichtschreiber hebt diese Risse in der Geschichte recht geflissentlich hervor, zeichnet nur die Flecken der Geschichte; — eine chinesische Chronik ist eine Skandal-Chronik. Statt der prophetischen Hoffnung der Hebräer ist hier nur ein klagender Blick auf eine schönere Vergangenheit; statt der freudig begeisterten Zuversicht auf einen herrlichen Sieg bei den Christen ist hier nur ein Jammern über die gesunkene Gegenwart; durch die ganze Geschichte zieht sich ein schneidender Klageton. Und diese Klage ist doch das Einzige, was in diesen Geschichten als der schwache Strahl einer Idee hervorbricht, was uns für das Erzählte ein Interesse einflösst. Wo diese Klage nicht laut wird, da ist nur eine dürre Reihe von Thatsachen, die, weil des Geistes ledig, uns öde und langweilig erscheinen müssen; wir finden keinen lebendigen, frischen Pflanzenwuchs, nur die getrockneten Exemplare eines Herbariums. Sehr weit in die Urzeiten hinaufreichend, sorgfältig vom Staate gepflegt und mit der hohen Auctorität einer mustergebenden Tradition bekleidet, da sie die sittlichen Ideale zur Nachahmung aufstellt, hat es die chinesische Geschichtschreibung doch nie zu einer lebendigen Durchdringung des Stoffes gebracht, nie über die Form eines todten Registers sich erhoben, an welches sich nur gutgemeinte Moral-Lehren anlehnen.

Die geschichtliche Litteratur der Chinesen ist sehr reich; die älteste Geschichte ist der Schu-king [§ 6]; der aber, der Verfolgung des Kaisers Schi-hoang-ti nur theilweise entronnen, sehr lückenhaft ist. Andere alte Geschichten, auch im Schu-king erwähnt,[1]) sind in dieser Verfolgung eines despotischen Kaisers, dem das Ansehn der Vorzeit und die sittlichen Lehren der Geschichte lästig waren, untergegangen.[2]) Schon der dritte Kaiser soll bald nach 2700 ein Geschichts-Tribunal eingesetzt haben, dessen eine Abtheilung die Ereignisse, die andere die Reden des Kaisers und der angesehensten Männer aufzeichnen sollte.[3]) Diese Tribunale steigerten allmählich ihr Ansehn immer mehr und erhoben sich selbst zu einer von der Staatsregierung unabhängigen und durch das moralische Gewicht ihres Urtheils sehr bedeutsamen Macht. Die Mitglieder des Tribunals waren verpflichtet, alle wichtigen Begebenheiten und Reden

aufzuzeichnen; jeder schrieb seine Nachrichten besonders auf Blätter auf, und warf sie in einen verschlossenen Kasten, welcher erst nach dem Untergange der herrschenden Dynastie geöffnet werden sollte; aus diesen Blättern wurde dann die Geschichte der Dynastie zusammengestellt.[4]) Auch an den Höfen der Vasallen-Fürsten waren oft solche Geschichtschreiber. So erzählt man, dass als der Fürst von Tsi sich in die Gattin eines Anführers verliebte, und dann von diesem ermordet wurde, die Geschichtschreiber den ganzen Hergang treu aufzeichneten; jener Anführer erfuhr diess durch einen Spion, — wie, ist bei Voraussetzung obiger Einrichtung nicht wohl einzusehen, — liess den Vorsteher des Geschichtstribunals tödten und einen andern einsetzen, und da dieser dasselbe niederschrieb und den Tod seines Vorgängers noch dazu, liess der Anführer alle Mitglieder des Tribunals tödten, ein anderes einsetzen, und erreichte dennoch seinen Zweck nicht.[5]) Die Sache klingt etwas verdächtig. Ein siegreich erobernder Fürst im 3. Jahrhundert nach Chr. verlangte von dem Vorsteher des Geschichts-Tribunals, dass derselbe seinen Vater in die Reihe der Kaiser einzeichne, und da dieser es für unmöglich erklärte, liess er ihn auf der Stelle hinrichten.[6]) Kaiser Tai-tsong aus der Tang-Dynastie fragte den Vorsteher des Tribunals, ob es ihm erlaubt sei, das Aufgeschriebene zu lesen, und erhielt die Antwort: „O Kaiser, die Geschichtschreiber schreiben die guten und die schlechten Handlungen der Fürsten auf, ihre löblichen und ihre tadelnswerthen Reden. Wir sind gewissenhaft, und Niemand von uns würde wagen, eine Unwahrheit zu sagen. Diese strenge Unpartheilichkeit muss die wesentlichste Eigenschaft der Geschichte sein, wenn man will, dass sie den Fürsten und Grossen ein Zügel sei und sie abhalte, Böses zu thun; und ich kenne bis jetzt keinen Kaiser, welcher verlangt hätte zu sehen, was von ihm geschrieben ist.“[7]) Diese Sammlungen, die freilich wohl nur zu Zeiten nach der ganzen Strenge der Vorschrift angelegt sein mögen, und der Lüge keinesweges immer verschlossen waren, liegen den auctorisirten Reichs-Annalen zu Grunde, welche in späterer Zeit vielfach bearbeitet wurden.[8]) Die wichtigste Bearbeitung dieser Reichs-Annalen, die vom Staate als authentisch anerkannt ist, ist von dem Jesuiten de Mailla, der sich damals schon 37 Jahre in Peking aufgehalten hatte, frei übersetzt worden.[9]) Die erste umfassende Zusammenstellung der geschichtlichen Nachrichten ausser dem Schuking fällt erst in das erste Jahrhundert vor Christi Geburt.

Die Zeitrechnung der ältesten Dynastieen ist nicht ganz sicher, und die verschiedenen Angaben weichen bisweilen sogar um 200 Jahre von einander ab. Ganz sicher wird sie erst um 770 vor

Chr., also fast gleichzeitig mit dem Anfang der griechischen Olympiaden. [10]) Doch ist auch die frühere Zeitrechnung jetzt so ziemlich sichergestellt, und lässt sich bis in die Mitte des dritten Jahrtausends zurückführen. [11]) Das Alter der Welt überhaupt wird auf etwa 10,000 Jahre angegeben. [12])

Die Darstellungsweise der Geschichtschreiber ist überaus dürr und langweilig, eben weil das geistige Wesen der Geschichte nicht erkannt ist. „Name auf Name drängt sich der Reihe nach auf das Papier, und die unbedeutenden Vorfälle des Hofes sind die Annalen der Nation.“ [13]) Es ist für uns in der That keine kleine Zumuthung, ein Werk wie die von de Mailla herausgegebenen Annalen zu studiren. Ansprechend ist uns in diesen Geschichten der Geist ernster Sittlichkeit und Wahrhaftigkeit; und es macht dem chinesischen Volke ebenso wie seinen Fürsten Ehre, dass die von der Regierung amtlich anerkannten Schriften so aufrichtig und ungescheut reden, und reden dürfen, und dass den Mächtigen der Erde darin Dinge gesagt werden, welche man bei uns wenigstens nicht von Hof-Historikern sagen lassen würde; wir werden Beispiele davon noch vorfinden. Die Reichs-Annalen schmeicheln nicht, und das Maass ihres sittlichen Urtheils ist sehr streng; Unsittlichkeit und Leichtsinn wird ebenso ernst gerügt wie Schlaffheit; und es erscheint als ein noch ziemlich günstiges Urtheil, wenn sie an einem Kaiser tadeln, dass „er nur auf den Verdiensten seines Vaters behaglich ausruhe, und sich weiter nichts zu thun mache, als die Uniformen der Beamten zu verändern.“ [14])

Die sagenhafte Geschichte geht bis in das Jahr 3000 vor Chr. zurück. Die Chinesen betrachten sich nicht als Ureinwohner des Landes, sie fanden vielmehr bei ihrer Einwanderung von den westlichen Hochländern wilde Urbewohner vor, wiewohl selbst noch sehr wenig gebildet; die Sagen weisen auf das Küen-lün-Gebirge als den Ursitz der Chinesen hin; nur etwa 100 Familien sollen von dort in die chinesischen Ebenen herabgestiegen sein. [15]) Der Regierungs-Anfang des sagenhaften Fo-hi wird in das Jahr 2953 vor Chr. verlegt; er ist der eigentliche Gründer des Reiches, wiewohl vor ihm noch andere Häupter des Volkes genannt werden. Die Geschichte bleibt noch unsicher bis zur Regierung des Yao, der als zweiter Vater des Reiches und als das Ideal eines Kaisers betrachtet wird; mit ihm, 2357, beginnt die sichere Geschichte, deren Verlauf in den Haupterscheinungen wir am Ende des Buchs zeichnen werden. Wir erwähnen hier nur noch die Nachricht von der grossen Fluth, welche im Jahre 2297 das ganze Land überschwemmte, so dass die Gewässer des Hoangho und des Jantsekiang zusammentraten, „aus

dem Lande ein grosses Meer machten und über die höchsten Berge steigen zu wollen schienen." [16]) Die Menschen mussten auf hohen Bäumen sich Nester bauen oder in die Höhlen der Berge sich flüchten. [17]) Die Nachwehen der Verwüstung dauerten noch mehrereM enschenalter fort, und ihre Beseitigung war das Hauptverdienst des Yao und seines Nachfolgers. Mit der Noachischen Fluth darf diese keinesfalls als eins betrachtet werden, da die chinesische um mehrere Jahrhunderte jünger ist, und auch nicht die sonst, selbst bis nach Amerika verbreiteten, anderweitigen Anklänge an die biblische Nachricht hat. Vielmehr scheint die Noachische Fluth in einer anderen Erinnerung aus viel früherer Zeit sich wiederzufinden, nach welcher „die Berge dem wogenden Gewässer keinen Widerstand mehr leisteten, und die Menschen und Dinge vernichtet wurden," eine Vernichtung, deren Spuren man noch in den Muscheln auf hohen Bergen sehen könne. [18])

Die wichtigste Hilfswissenschaft der Geschichte, die **Erdkunde**, beschränkt sich natürlich fast nur auf China, und für dieses Land ist sie sorgfältig ausgebildet. Karten aller Provinzen werden schon aus den ältesten Zeiten erwähnt. [19]) Die Geographie ist Staatssache; und ihre Ausbildung in neuerer Zeit ist in der That bewundernswerth. In der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts erschien auf kaiserliche Anordnung eine allgemeine, äusserst sorgfältig ausgearbeitete Beschreibung von China in 500 Bänden, worin ausser dem eigentlich Geographischen auch noch viel rein Statistisches, die Sitten, Schulen, hervorragende Menschen etc. besprochen werden. [20])

[1]) Chou-king, p. 269, u. öfter. — [2]) de Mailla, hist. gen. préf. p. VII. VIII. — [3]) Ebend. I, p. 19. — [4]) Ebend. I. préf. p. II. III. — [5]) Ebend. p. III. — [6]) Ebend. t. IV. p. 157. — [7]) Ebend. VI, p. 97. — [8]) Gützlaff, Gesch. S. 9. — [9]) Histoire générale de la Chine trad. du Kong-Kien-Kang-Mou par de Mailla, publ. par Grosier. XII tom. 4°. Paris 1777 etc. — [10]) De Guignes, im Chou-king p. 307. Vgl. Ideler, Zeitrechnung der Chin., S. 26 etc. 117 etc. — [11]) Abel-Rémusat, Nouv. Melanges Asiat., I, p. 65. — [12]) Tschu-hi b. Illgen, p. 56. — [13]) Gützlaff, Gesch. S. 8. — [14]) De Mailla, I. p. 29. — [15]) Klaproth, tabl. hist. p. 29. 30. — [16]) De Mailla, I. p. 53; Gützlaff, S. 26. — [17]) Meng-tseu, I, 6, 29. — [18]) Tschu-hi, bei Illgen S. 57. [19]) De Mailla, hist. I, p. 121. — [20]) Julien, im Journ. Asiat. 1846. Aug.

§ 34.

China pflegt in der Geschichte der Philosophie keine Stelle zu finden, oder muss sich höchstens mit einigen oberflächlichen Notizen begnügen. Die Chinesen sind nicht Schuld daran; ihre ganze Welt-Anschauung drängt von selbst zur Philosophie hin, und sie haben diese, wiewohl erst spät, in anzuerkennender Weise ausgebildet. Auf den früheren Stufen der Menschheit

konnte von Philosophie überhaupt nicht die Rede sein, weil überall nur die concrete Einzelheit erfasst war. In China aber ist die Einzelheit in die Allgemeinheit aufgehoben, alles bestimmte Dasein wird auf ein allgemeines doppeltes Ursein zurückgeführt; und dieser Gedanke ist schon eine Hinweisung auf eine Philosophie.

Der einzelne Mensch ist nicht vereinzelt, sondern ist von der allgemeinen Lebenskraft des Himmels getragen und durchzogen; was am Menschen Wahres ist, das ist die himmlische Natur selbst. Die in allen Dingen wohnende Vernünftigkeit, Tao, wohnt in erhöhtem Grade auch im Menschen, und hat hier die Form des Bewusstseins. Dieses sein Bewusstsein in seiner Reinheit ist die durch das All verbreitete Vernünftigkeit selbst, ist mit ihr wesentlich eins, ist eine Welle des die Natur durchziehenden Lebensstromes; das Gesetz, was in den Dingen lebt, wohnt auch im Menschengeist; das Wesen der Natur ist auch des menschlichen Geistes Wesen; und wenn der Mensch also in sich selbst schaut, schaut er auch das Wesen des Alls; der Mensch hat in seinen eignen Gedanken die Wahrheit, welche draussen in der Welt eine Wirklichkeit hat; — das menschliche reine Denken ist an sich das Denken der Wahrheit. „Der menschliche Geist hat in sich die Möglichkeit, das Wesen aller Dinge zu erkennen; er muss daher auf seine eigene Natur und sein Wesen achten, sonst irrt er.“[1]) „Nur der wahrhaft Sittliche kann seine eigene Natur ergründen; wer seine eigene Natur ergründet, kann auch die der andern Menschen erkennen, er kann das Wesen der Dinge ergründen.“[2]) Das ist die Grundlage jeder wirklichen Philosophie, und diese Grundlage ist hier scharf und bestimmt erfasst; darum muss China auch eine Philosophie haben, und hat sie. Die menschliche Vernunft in ihrer Reinheit ist die volle Quelle der Wahrheit; der Chinese kennt gar keine andere; eine übernatürliche Offenbarung giebt es hier nicht, und kann es nicht geben; die Vernunft allein ist die Quelle der Religion. Die chinesische Religion trägt durchweg einen rationalen Charakter; überall wird der Mensch auf seine Vernunft hingewiesen, und aus der Vernünftigkeit einer Lehre folgt ihr himmlischer Charakter. Die Religion hat also hier dieselbe Quelle wie die Philosophie, sie unterscheidet sich von dieser auch gar nicht ihrem Wesen, sondern nur dem Grade des Erkennens nach. Die Religion begnügt sich mit dem mehr unbewussten Gesetz des gesunden Menschenverstandes, mit einer Art Vernunft-Instinct, oder mit den nächstliegenden Grün-

den; sie stellt Vieles als sich von selbst verstehend hin, ohne eine wirkliche Begründung zu geben. Die Philosophie geht eben nur tiefer auf die Sache ein, bringt den innern Zusammenhang der Dinge zum wirklichen Bewusstsein; sie ist nur die völlig entwickelte Religion, die Wissenschaft der Religion. In China giebt es gar keine Theologie im Unterschiede von der Philosophie. Daher versteht es sich in China von selbst, dass die Philosophie der Religion nicht widersprechen kann; die wirklich chinesische Philosophie muss orthodox sein. Nun war es allerdings möglich, dass bei dieser entfesselten, auf sich selbst angewiesenen Denkthätigkeit der einzelne Philosoph von dem allgemeinen Bewusstsein auch abirrte, und in sich schauend etwas Anderes schaute, als was im Volksbewusstsein enthalten war; — und es sind wirklich heterodoxe Systeme aufgetaucht; aber sie haben sich als solche eben dadurch bewährt, dass sie von dem Volksbewusstsein zurückgewiesen wurden. Auf den niedrigeren Stufen des Völkerlebens hat der Geist eines Volkes ein viel feineres Gefühl, um fremdartige Stoffe als solche herauszufinden, als auf den höheren Stufen. Wir können natürlich als chinesiche Philosophie nur gelten lassen, was sich in China selbst als solche Anerkennung verschaffen konnte. China hat ebenso wie eine anerkannte Reichs-Religion, auch eine anerkannte Reichs-Philosophie.

Bei der grossen Übermacht, welche in China das Gesammtleben über den Einzelnen ausübt, der nur ein unfreies Atom in dem grossen Volkskrystall ist, ist die Gefahr der Entfremdung der Philosophie von dem Volksbewusstsein nicht gross. Eine andere liegt viel näher, und grade in dem Princip, aus welchem die Philosophie sich entwickeln musste. Es ist dem Menschen hier zu leicht gemacht, zur Wahrheit zu gelangen. Grade weil der Mensch noch nicht eine freie und selbstständige Stellung dem Göttlichen gegenüber hat, noch nicht eine freie Persönlichkeit ist, sondern mit dem göttlichen Sein unklar verschwimmt, und sein ganzes Wesen an sich schon eins ist mit dem Himmel, nicht erst eins werden soll, hat er keinen Antrieb zu einem kräftigen Streben; die Wahrheit ist hier nicht etwas durch eine gewaltige Geistes-Arbeit zu Erringendes, sondern sie liegt überall zu Tage, ist überall verbreitet, wird mit der Luft eingeathmet; der Mensch braucht nur den Mund aufzumachen, und er hat sie; es ist hier ein philosophisches Schlaraffenland. Der Mensch braucht sich hier nicht erst loszureissen von einem unwahren Zustande, er ist schon von Haus aus in seiner Wahrheit; die Wahrheit ist

die Substanz des menschlichen Denkens; er kann gar nicht anders als wahr denken, der Irrthum ist immer nur eine vereinzelte Ausnahme; der Mensch ist mit der Vernünftigkeit des Alls durch und durch getränkt; der Mensch sitzt mitten in der Wahrheit darin wie der Wurm im Apfel, und braucht nur zu geniessen. Die Chinesen haben daher wenig Aufforderung, ernstlich zu forschen. Der Titel der Weisheit wird wohlfeil erkauft durch einige praktische Beobachtungen, weise Sprüche, Lebensregeln etc. Die meisten Weisen der früheren Zeit sind nur solche Beobachter, verständige, erfahrene Leute, welche so ihre Lebenserfahrungen in Sprüche und Lehren bringen, die sich recht gut anhören und recht praktisch sein mögen; es steckt aber nicht viel dahinter, und eine gewisse Scheu, sich zu hoch zu versteigen in das Gebiet des Übersinnlichen, tritt deutlich hervor. Wer weise werden will, braucht nur von den Alten zu lernen, denn die Wahrheit ist zu allen Zeiten da gewesen, und nach Kong-tse besteht die Weisheit einzig in dem gründlichen Studium der Alten und ihrer Nachahmung in Sitte und Gesinnung[3]) Die eigentliche Philosophie tritt auffallend spät erst hervor, im zehnten Jahrhundert nach Christo, vielfach angeregt durch fremde Gedankenarbeit; am höchsten steht Tschu-hi, der Aristoteles des Mittelreiches, ein vielseitiger, tiefsinniger Geist, mächtig mit der für das Abstracte so wenig geeigneten Sprache ringend, ohne ihre spröde Härte bewältigen zu können. Seine Philosophie ist die anerkannte Reichs-Philosophie geworden. Wir haben das Wesentliche derselben schon bei dem religiösen Leben mitgetheilt.[4])

Heterodoxe Lehren, zu denen auch die des Lao-tse (§ 26) gehören, sind zu verschiedenen Zeiten viel aufgetaucht, ohne aber grossen Einfluss zu gewinnen; Tschu-hi hat ein eignes Werk zur Bekämpfung derselben geschrieben;[5]) bei vielen zeigen sich augenscheinlich indische Elemente. — Die älteren Weisen haben nicht gern etwas mit methaphysischen Fragen zu thun, beschränken sich meist auf oberflächliches Moralisiren; im Praktischen geht alle Weisheit auf. „Das Wesen der grossen Lehre besteht in klarer Erkenntniss der Tugend, sagt Kong-fu-tse, sie besteht in der Verbesserung des Volkes, in der Beharrlichkeit im Guten.“[6]) Der Chinese lebt für die unmittelbare Gegenwart, nur das Sein der Dinge interessirt ihn; die Volksreligion weiss fast nichts über die Entstehung der Welt zu sagen; woher das Dasein sei, darüber speculirt der Chinese nicht gern; Kong-fu-tse lässt das Übersinnliche gern bei Seite liegen; Fragen darnach umgeht er, oder weist sie als ungehörig und unnütz zurück; und wenn er von Kos-

mologie etwas erwähnt, so wendet er es fast immer sofort als Vorbild auf das praktische Leben an; im Y-king werden rein kosmologische Sätze sofort zu moralischen und politischen Nutzanwendungen verwandt.[7]) Der Chinese ist im Allgemeinen nüchternverständig; der hausbackene Menschenverstand ist sein Leitstern in allen Dingen; was er nicht mit Händen greifen, nicht unmittelbar wahrnehmen und erfahren kann, das liegt gewöhnlich über seinem Horizont, ist für ihn nicht da.

Sittensprüche aller Art machen in älterer Zeit die ganze Weisheit aus; solche aus der Erfahrung gegriffene, wohlgemeinte, und zum Theil recht praktische, zu gutem Theil aber auch recht fade Sentenzen bilden den Inbegriff der höheren Erkenntniss der meisten „weisen Chinesen;“ der Chinese liebt solche vereinzelte Brocken der Lebensweisheit, bringt sie in seinen Reden und an den Wänden seiner Häuser und Tempel überall an, sie treten uns auf allen Gassen entgegen, sie sind das gewöhnliche Thema der Staatsprüfungen. Wir wollen nur einige solcher Sentenzen aus der Zeit vor Kong-tse anführen. „Sprich nicht zu viel, denn wenn man zu viel spricht, sagt man gewöhnlich etwas, was man nicht sprechen sollte. — Übernimm nicht zu viel Geschäfte, denn viel Geschäfte bringen viel Sorgen. — Thue nichts, was dich früher oder später gereuen könnte. — Unterlass nie, ein Übel, so klein es auch sei, zu heilen, denn vernachlässigt wächst es gross. — Wenn du nicht zu verhindern suchst, dass man dir geringe Unbilden zufüge, so wirst du bald alle Geisteskraft anwenden müssen, um gegen grosses Unrecht dich zu schützen. — Ein lange verborgenes Feuer wird eine schwer zu löschende Feuersbrunst; ein Feuer, dessen Flamme sichtbar wird, löscht sich leicht. — Viele Bäche vereint bilden einen Fluss, mehrere Fäden vereint bilden eine Schnur, die man ohne Mühe nicht zerreissen kann. — Ein junger Baum, der noch nicht tiefe Wurzeln hat, lässt sich leicht ausreissen, aber wenn er gross geworden, bedarf es der Axt.“[8])

Kong-tse selbst erhebt sich nie über dieses Flachland moralisirender Sentenzenweisheit; er macht Beobachtungen über das menschliche Leben, mitunter auch ziemlich abgeschmackte, giebt Regeln und gute Rathschläge für das praktische Leben; er zeigt dabei eine edle Gesinnung, aber den tieferen Hintergrund, der etwa hinter der volksthümlichen Lehrart des Sokrates sich birgt, suchen wir hier vergeblich; und oft werden wir bei den pomphaft auftretenden Reden und Handlungen des grossen „Weisen“ vergeblich fragen, wo denn eigentlich die Weisheit stecke. —

Einst übte sich Kong-tse mit seinen Schülern im fürstlichen

Garten mit Bogenschiessen. Da sich viele Neugierige um sie schaarten und den Übungen verwundert zuschauten, und zuletzt zwei dicht gedrängte Reihen bildeten, befahl Kong-tse erzürnt einem seiner Schüler, der ein Krieger war, das Schwert zu ziehen und die Menge zu zerstreuen, was dieser denn auch that. Die andern Schüler fanden diess Verfahren unmanierlich und grob, und meinten, es werde dieses dem Rufe des Kong-tse schaden. „Kong-tse liess eine so schöne Gelegenheit, sie zu belehren, nicht unbenützt vorübergehen,“ und setzte ihnen nun sehr ausführlich die Gründe seines Befehls auseinander; erstens seien jene Leute hier müssige Zuschauer gewesen, während er selbst und seine Schüler eine Beschäftigung vorgehabt hätten; zweitens seien sie ohne besondere Erlaubniss in den Garten gekommen, und drittens hätten sie wohl Wichtigeres zu thun gehabt, für ihre Familien und für das Gemeinwohl zu arbeiten, statt hier müssig zu stehen; was gehe diese Bauern das Bogenschiessen an? — dass sie hier gegafft, zeige schon, wie wenig sie ihren Beruf liebten; es seien also unfleissige und nichtsnutzige Leute, und wenn solche noch gar den Gebrauch der Waffen kennen lernten, so sei der Staat in Gefahr, sie würden Unruhen und Empörung machen. Einer der Schüler ging nun zu den Leuten, die sich in eine grössere Entfernung zurückgezogen hatten, und wiederholte ihnen genau Alles, was der Weise gesagt. Diese hörten aufmerksam zu und gingen dann still davon. Kong-tse bewunderte ihre Folgsamkeit und sagte: „der Mensch hat nur nöthig, belehrt zu sein, um gut zu werden. Wenn er irre geht, so liegt die Schuld gewöhnlich daran, dass er schlecht geleitet wurde. Suchen wir ihn zu unterrichten, entfernen wir die schlechten Führer, zeigen wir ihm das Vernünftige, und er wird ihm mit Vertrauen nachgehen. Was sich so eben vor unseren Augen zugetragen, das ist für mich einer der schlagendsten Beweise.“ [9]) — Manchmal führte Kong-tse seine Schüler an Orte, die ihnen Anstoss erregten, z. B. zu unanständigen Tänzen, um ihnen deren Verächtlichkeit zu zeigen. „Es ist wohl gut, sagte er, auf das herrschende Urtheil Rücksicht zu nehmen, aber man muss sich nicht überall darnach richten, es giebt Fälle, wo man ihm die Stirn bieten darf oder muss.“ [10]) — Einer seiner Schüler hegte gegen ihn eine solche Verehrung, dass er ihm in allen Gewohnheiten nachahmte, und wenn er mit ihm ging, immer genau den Fuss in seine Fusstapfen setzte. Die Andern fanden diess albern und kindisch, Kong-tse aber bedeutete sie: „Lasset ihn gewähren, sein Benehmen ist nicht das eines Kindes; er ist weiter auf dem Wege zur Weisheit als ihr glaubt; er hat bis jetzt alles Gute von mir sich angeeignet, was er sah; es ist nun meine

Sache, ihm grössere Beispiele zur Nachahmung zu geben als die, nach denen er sich bis jetzt gebildet."[11]) Dieser Schüler wurde in Folge dessen der engste Vertraute des Weisen. — Kong-tse will seine Lehre durchaus nicht als eine tiefe, verborgene Weisheit anerkannt wissen. „Ich lehre euch nichts Anderes, sagte er, als was ihr von euch selbst lernen könntet, wenn ihr den richtigen Gebrauch von eurer Vernunft machtet. Es giebt nichts so Natürliches und so Einfaches als die Grundsätze meiner Sittenlehre. Alles was ich euch sage, haben unsere alten Weisen vor uns ausgeübt."[12]) In tiefere Fragen lässt sich Kong-tse nicht leicht ein, sondern weicht aus. Nur ungern und überaus kurz und oberflächlich beantwortete er seines Fürsten Frage nach dem Wesen des Menschen, erbot sich aber, noch recht viel zu reden, wenn jener nach den moralischen Pflichten fragen wolle.[13])

Zu diesen moralisirenden Weisen gehört auch der hochgepriesene Meng-tse, im vierten Jahrhundert vor Chr., der dem Kong-fu-tse am Range am nächsten steht [§ 6]. Er geht nicht leicht auf tiefere Gedanken ein, bewegt sich meist in dem Gebiet des praktischen Lebens, spricht über Tugend, Bürgerpflichten und über die Art zu regieren, giebt gute Regeln für Hauswirthschaft und Ackerbau, macht darauf aufmerksam, dass man zu rechter Zeit säen, erndten, fischen und krebsen müsse, macht viel Wesens von der Weisheit, wiederholt sich in Einem fort und langweilt uns mit platten Trivialitäten. Einmal wirft er die Frage auf: „was ist für ein Unterschied zwischen einem Menschen, welcher nicht handelt, und einem, welcher nicht handeln kann?" — und giebt die Antwort in einem anschaulichen Beispiel: „wenn Jemand einen Berg unter den Arm nehmen und damit über ein Meer hinwegspringen wollte, so müsste er sagen: ich kann nicht, und dann kann er wirklich nicht; wenn aber Einer geheissen würde einen kleinen Ast vom Baume abzuschneiden, und er sagen würde: ich kann nicht, so handelt er nur nicht, aber er kann doch."[14])

Die später höher entwickelte Philosophie tritt nicht als etwas Neues auf, sondern besteht darauf, nur die uralte, überlieferte Lehre höher ausgebildet zu haben; als wesentlich neu würde sie schon von vornherein verurtheilt sein; neu kann nur die Form sein, das Wesen bleibt in China immer dasselbe. „Von Yao und Schun bis auf uns, — sagt Tschu-hi, — ward die wahre Lehre immerdar überliefert von den Weisen und Trefflichen aller Zeiten; — diess nennt man die überlieferte Weisheit."[15]) Alle Strahlen chinesischer Weisheit vereinigen sich in Tschu-hi 1129—1200 nach Chr. Ungewöhnlich früh entwickelt, erlangte er schon mit 20 Jahren die

Würde eines Gelehrten, und wurde zu wichtigen Staats-Ämtern berufen, machte sich aber durch seine unantastbare Gerechtigkeit und Sittlichkeit und durch seine Freimüthigkeit den Höflingen gegenüber vielfach unbeliebt, und zog sich einige Male ganz von den Staatsämtern zurück, um, wie er dem Minister erklärte, seiner Tugend und Rechtlichkeit nichts zu vergeben. In seinem Alter, nachdem er wechselnd des Hofes Gunst und Ungnade erfahren, wurde er zu der wichtigen Stellung eines Erklärers der Kings für den Kaiser berufen; aber nur wenige Wochen konnte er den vereinten Angriffen und Ränken seiner politischen und philosophischen Gegner gegenüber Stand halten; die letztern, — von buddhistischen Lehren, wie es scheint, vielfach getränkt, erklärten ihn für einen Irrlehrer; auf dem Theater wurde er wie Sokrates als Karrikatur dargestellt und wegen plumper Manieren und seltsamer Kleidung lächerlich gemacht. Tschu-hi wurde verwiesen, lebte von zahlreichen Schülern umgeben, fern vom Hofe, später aber in die Acht erklärt, wurde er von seinen meisten Schülern verlassen und starb in der Verbannung.[16]) Nicht lange nach seinem Tode wurde er aber wieder zu Ehren gebracht, seine Werke wurden für klassisch erklärt, und er selbst mit Kong-fu-tse fast gleich geehrt.[17])

Der Umfang seiner Kenntnisse ist bewundernswürdig; er schrieb ausser seinen philosophischen Werken auch über Religion, Geschichte, Litteratur, Politik, Gesetze, Erziehung, über Sprache, Poesie und Musik, und das meiste in Form von umfassenden Lehrbüchern; seine Commentare über die kanonischen Schriften stehen in höchstem Ansehn.[18]) Seine Sprache ist etwas breit und bewegt sich in vielen Wiederholungen, die Schuld liegt an der chinesischen Sprache selbst; geordnetes Fortschreiten des Gedankens ist nicht da; es ist keine stetige, fliessende Entwickelung, sondern ein punktweises Aufblitzen tiefsinniger Gedanken, mehr andeutend als aussprechend. — Ein zusammenhängendes System der Philosophie hat er nicht geliefert.

[1]) Meng-tseu, II, 7, 1. — [2]) Tchoung-young, c. 22. vgl. c. 32, 1. — [3]) Mém. d. Ch. XII, p. 236. — [4]) Siehe § 8—11; 14. 16; vgl. 32. — [5]) Neumann b. Illgen, S. 27. — [6]) Ta-hio, Neumann, bei Illgen, S. 8. — [7]) Y-king I, p. 163—165; 23—25; Hitse, cap. X, 3; XII, 5; Nouv. Journ. Asiat. XIV, p. 57. — [8]) Mém. d. Chin. XII, p. 65. — [9]) Mém. d. Chin. t. XII. p. 117. — [10]) Ebend. p. 123. — [11]) Ebend. p. 127. — [12]) Ebend. p. 139. — [13]) Ebend. p. 276. — [14]) Meng-tseu I, 1, 39. — [15]) Neumann, a. a. O. S. 20. — [16]) De Mailla, hist. gen. VIII, 600. 644. 305. 310; du Halde, descr. de la Chine II, 604. 607; Gützlaff, Gesch. S. 344 etc.; Neumann a. a. O. S. 21—24. — [17]) Gützlaff, S. 366; de Mailla, hist. VIII, 649; IX, 232. — [18]) Neumann, bei Illgen, S. 24—27; Abel Rémusat, Mel. posthumes, p. 196.

Dritter Abschnitt.

Arbeit.

§ 35.

Die Chinesen sind das Volk der Arbeit. Das Himmelreich ist von dieser Welt; der Mensch ist ganz und gar auf die Erde angewiesen; um das, was darüber hinaus liegt, kümmert er sich nicht. Der Himmel ist des Menschen Vorbild und ist die in ihm thätige Macht, der Himmel aber ist wesentlich Thätigkeit, gegenüber dem trägen, ruhenden Stoff, und wo des Himmels Kraft waltet, da muss Thätigkeit sein, darum vor Allem in der Menschheit. Immerwährendes, nie rastendes Wirken ist das Wesen des Daseins im Himmel und auf Erden, der ruhende Stoff muss bewältigt werden; keine Ruhe, kein Feiertag in der Natur wie in der menschlichen Gesellschaft [§ 23]. Die Arbeit ist nicht bloss Sache des Einzelnen, sie wird vom Staate beaufsichtigt. Es ist kein convulsivischer Fleiss; die Arbeit ist keine Frucht eines genialen Aufstrebens, eines zu verwirklichenden Gedankens, sondern ist die Wirkung des allgemeinen Weltlebens; der Mensch kann gar nicht anders, er muss arbeiten; das einzelne Rad wird von dem Getriebe des Ganzen bewegt, und die Maschine der Welt steht niemals still. Die Chinesen sind das fleissigste Volk der Erde, ein Volk von Ameisen, sehr mühsam und unermüdlich im Kleinlichsten, äusserst geschickt in der Bewältigung des Stoffes, — aber es ist kein grosser Gedanke in der Arbeit, sie ist nicht vergeistigt; keine sinnreiche Maschine, nur geschickte Handarbeit; die Behandlung der Arbeit ist schlau, aber nicht genial. Die Grundlage des Arbeitslebens des chinesischen Volkes ist der vom Staate hochgeehrte Ackerbau, ein Bild und eine Wiederholung des himmlischen Wirkens, welches die Erde befruchtet.

Die Viehzucht war schon in der ältesten Zeit stark betrieben;[1]) nur Schafe werden selten gehalten.[2]) — Der Ackerbau gilt als die rühmlichste und wichtigste unter allen Arbeiten; viele Gelehrte haben über denselben geschrieben, und der Kaiser feiert seit den ältesten Zeiten jährlich im Frühling das Ackerbaufest. Nachdem der Director der Himmelsbeobachtungen den Anfang des Frühlings gemeldet, fastet der Kaiser fünf Tage lang, während alle Staatsgeschäfte ruhen, badet dann und lässt sich in goldenem Becher ein aus Getreide bereitetes Getränk reichen. In feierlichster Umgebung zieht dann der Kaiser mit dem Pfluge einige Furchen, und lässt

dann das Feld von seinen Leuten fertig umpflügen, worauf der Kaiser ein von der Kaiserin selbst bereitetes ländliches Mahl geniesst. Die Feierlichkeit schliesst damit, dass der Minister des Ackerbaues eine ermahnende Anrede an das versammelte Volk hält.[3]) Wie im Alterthum, so besteht diese Sitte noch heute; sie erscheint so wichtig, dass als ein Kaiser des neunten Jahrhunderts vor Chr. sie unterliess, eine Hungersnoth über das Land kam. Wenig Länder dürften sich mit China in der Bebauung des Bodens messen; kein Fuss breit tragbares Land liegt wüste; Hügel und aufsteigendes Land sind terrassenförmig bearbeitet; oft hat jede Terrasse eine Brustwehr und kleine Gräben zur Ableitung des Wassers; auf der Höhe sind Cisternen angelegt, aus welchen das Wasser nach allen Stufen geleitet wird; die ebenen Felder sind durch Kanäle bewässert, und zahlreiche Pumpen bringen das Wasser auf höher gelegene Äcker; der Dünger wird selbst von den Landstrassen gesammelt.[4]) Angebaut wurde vorzugsweise Reis, Baumwolle, Thee; der Bau der Baumwolle ist sehr alt, aber gewann einen bedeutenderen Umfang erst im 13. Jahrhundert nach Chr.; seitdem besteht fast alle Kleidung der geringen Volksklassen aus Baumwolle; jetzt werden jährlich gegen 500,000 Ballen gewonnen.[5])

Die Seidenzucht reiht sich an Wichtigkeit dem Ackerbau an; ihre Erfindung wird der Gattin des dritten Kaisers der sagenhaften Periode, um 2600 vor Chr., zugeschrieben; jedenfalls reicht sie in das höchste Alterthum hinauf, und wird in ausgedehntestem Maassstabe betrieben. Wie der Kaiser der Schutzherr des Ackerbaues, so ist die jedesmalige Kaiserin die Schützerin der Seidenzucht; sie hat in ihren Zimmern eine kleine Colonie von Seidenraupen, welche sie mit Blättern aus den kaiserlichen Gärten füttert.[6])

Die eigentliche Industrie ist bei den Chinesen mehr entwickelt als bei irgend einem andern heidnischen Volke, und sie waren bis vor etwa zwei Jahrhunderten das hierin am weitesten vorgeschrittene Volk; und in praktischer Geschicklichkeit in Bezug auf die Handgriffe beim Arbeiten übertreffen sie alle Völker; man darf ihnen das alte Sprüchwort verzeihen: „wir allein sehen mit zwei Augen, die Christen mit einem, alle andern Völker sind blind.“ Wir dürfen uns hier nicht in die Einzelheiten vertiefen, nur einiges Wichtigere hervorheben. — Wassermühlen, mit Ausnahme der Welle ganz und gar aus Bambus gebaut, ohne die geringste Zuthat von Eisen, zur Bewässerung der Felder, trifft man allenthalben.[7]) — Schubkarren mit Segeln, die Last über dem Rade angebracht, sieht

man oft wie eine zahlreiche Flotte zu Lande dahinfahren; die Segel sind 5—6 Fuss hoch und 3—4 Fuss breit.[8]) — Die See-Schiffe der Chinesen, seit 2000 Jahren unverändert geblieben, sind so gross wie unsere grössten Kauffarteischiffe und tragen 300—400 Lasten; sie sind vorn und hinten höher als in der Mitte, also halbmondförmig, haben meist zwei Masten, an deren jedem ein grosses, schwerfälliges Segel aus Schilfmatten hängt; der Rumpf des Schiffes ist in wasserdichte Querfächer getheilt, so dass ein Leck noch keine grosse Gefahr bringt.[9]) — Die Seide wird zu den kunstvollsten Geweben verarbeitet. Tuch wird fast gar nicht bereitet, weil keine Schafzucht ist.[10]) Das Papier, — von Seide, — soll von einem Feldherrn des Kaisers Schi-hoangti erfunden worden sein; vorher schrieb man auf Bambustafeln.[11]) — Das Buchdrucken durch Holzschnitt wurde im 6. Jahrhundert nach Chr. erfunden, aber erst seit dem 10. Jahrhundert häufiger angewandt. Im 11. Jahrhundert finden sich bereits bewegliche Typen, die aber wegen der dazu wenig geeigneten Natur der Sprache nicht viel gebraucht werden.[12]) Der Relief-Holzschnitt wird am meisten angewandt; die Platten für ein neues Testament kosten jetzt gegen 1100 Dollars; die Bücher sind aber dennoch wohlfeil, da von einer Platte 16000 Abdrücke gemacht werden können, bevor sie neu überarbeitet wird, worauf eine ebenso starke Auflage möglich wird.[13]) — Das Schiesspulver ist zwar zum Gebrauch der Feuerwerke den Chinesen seit alten Zeiten bekannt, aber die Anwendung desselben zu Geschützen, wahrscheinlich auch die dazu allein taugliche Bearbeitung desselben, haben sie erst von den Europäern oder von den Mongolen gelernt, welche das Schiesspulver von den Europäern oder Arabern überkamen; bestimmt kannten sie es nicht vor dem vierzehnten Jahrhundert;[14]) wirklich angewandt wurde es sogar erst im siebenzehnten Jahrhundert; die ersten drei Kanonen kamen von Macao 1621 nach Peking und erregten ungeheures Aufsehn,[15]) und später goss der Jesuit Schall den Chinesen Kanonen.

[1]) Chi-king, II, 4, 6. — [2]) Ausland, 1849, p. 144. — [3]) De Mailla, hist. II, p. 34 etc. — [4]) Braam, R. der Gesandtschaft etc. I, S. 85. 94. 56. 124. — [5]) Revue de l'Orient, 1848, Nov. — [6]) Ebend. — Ausland, 1849, S. 147; de Mailla hist. I; p. 27; II. p. 111. — [7]) Braam a. a. O. I, S. 56. — [8]) Ebend. I, S. 74. 116. — [9]) Ausland, 1849, S. 892. — [10]) Ausland, 1849, S. 144. — [11]) De Mailla im Chou-king, p. 388. — [12]) Stan. Julien im Journ. Asiat. IV ser. t. IX, p. 505 etc. — [13]) Williams, R. d. Mitte. I, S. 465 etc. — [14]) Reinaud im Journ. As. IV ser. t. XIV, p. 257 etc., XV, p. 371. — [15]) de Mailla, hist. X, 484.

Vierter Abschnitt.

Kunst.

§ 36.

Für die Kunst ist China keine Heimath. Die Kunst will ein Ideales verwirklichen, das Geistige in die Natur hineinbilden, will dem todten Stoff eine geistige Gestalt geben; das bloss natürliche Sein soll das Gepräge des freien menschlichen Geistes tragen [Bd. I, § 25]. Die Kunst setzt also einen Unterschied zwischen Geist und Natur voraus, ein Überwiegen des Geistes über das bloss natürliche Dasein, eine Selbstständigkeit des menschlichen Geistes der Natur gegenüber. Aber diese Voraussetzung fehlt in China durchaus; das Geistige ist in die Natur verschlungen, nicht von ihr unterschieden, steht ihr nicht als ein Selbstständiges gegenüber, verhält sich nicht frei zu ihr, sondern unfrei. Der Mensch kann die Natur nicht zu Etwas gestalten, was ihr nicht schon von selbst zukäme; er kann wohl den Acker bauen, aber es ist an sich schon die Bestimmung des Ackers, Pflanzen wachsen zu lassen; er kann die Natur zu sich heranziehen, in seinen Dienst zwingen, zu seinem Nutzen ausbeuten, — aber er kann sie nicht schöner machen als sie an sich ist, kann dem Stoff nicht eine geistigere Gestalt geben, als er schon hat, denn das Geistige, so weit es der Chinese überhaupt ahnt, ist in der Natur recht eigentlich zu Hause. Der Mensch kann den Naturstoff höchstens sich einträglich machen, ihn sich bequem zurechtlegen, aber nicht ihn zu einer geistigen Schönheit bilden; es giebt keine geistige Form im Unterschiede von der natürlichen, kein Kunstwerk im Gegensatz zu dem Natur-Sein. Der Mensch hat ja nicht *sich*, *seinen* Geist in die Natur hineinzubilden, sondern den Geist der Natur in *sich* hinein, er soll seinen Geist mit dem Natursein tränken, nicht die Natur durch seinen Geist gestalten. China hat daher zwar eine höchst entwickelte Gewerbsthätigkeit, aber eine sehr wenig entwickelte Kunst; viel Schmuck, aber wenig Schönes; sclavische Nachahmung der Natur bis in die kleinlichste Einzelheit, denn das Naturleben ist an sich das Ideale, — aber keine freie Schöpfung des Schönen, ängstliche Genauigkeit in kleinlichster Ausmalung, aber nichts Geistiges in dem Ganzen. — Und die geringen Anklänge an die Kunst sind hier noch dem freien Schaffen entzogen; Gesetze, ruhend auf alter Überlieferung, nicht *von* dem künstlerischen Geist, sondern *für* ihn gegeben, — denn alles

Wahre ist unfrei, — regeln als Staats-Gesetze des Künstlers Schaffen. Die Kunstregeln sind ebenso durch den Staat vorgeschrieben, wie die Anlegung einer Feueresse oder eines Kanals. Fortschreiten darf die Kunst so wenig wie die Geschichte.[1])

[1]) Meng-tseu, II, 1, 1; II, 7, 79.

§ 37.

Der Putz, die künstlerische Gestaltung des menschlichen Körpers (Bd. I, § 92), ist unfrei in Form und Wesen. Die weiten, faltenreichen, eigentlich weiblichen Gewänder beider Geschlechter verdecken die freie Gestaltung und Bewegung der Glieder; das scharfe Hervortreten der selbstständigen Einzelheit soll zurückgedrängt werden; die Tracht ist ein Bild des chinesischen Geistes, drückt mehr die Allgemeinheit als die Besonderheit aus, ist gewissermassen eine abstracte. Die Kleidung ist auch nicht dem Willen des Einzelnen überlassen, sondern durch die Gesetze vorgeschrieben, und ist unwandelbar durch Jahrtausende. Gott kleidet bei uns wohl das Gras auf dem Felde, aber der Mensch kleidet sich selbst; — in China kleidet der Himmel, nämlich der Staat, auch den Menschen; die einzelne Person gilt nicht, sondern nur der Stand; jeder Mensch soll an sich nur eine Allgemeinheit ausdrücken, soll sich nicht als etwas Besonderes von andern Menschen unterscheiden; jeder Chinese soll nur ein Exemplar seines Standes sein, nicht eine Persönlichkeit; und jede frei gewählte Abänderung der vorgeschriebenen Tracht wäre eine hochmüthige Empörung gegen die himmlischen Gesetze. Alle Chinesen tragen eigentlich Uniformen. Was aber als wirklicher Putz in China vorhanden ist, steht noch auf der untersten Stufe des Schönheitssinnes; Prunk statt schöner Form, Verstümmelung statt Bildung. Das Scheeren des Haupthaars hat wohl kaum einen andern Sinn als die uniformen Gewänder; das so verschiedener Gestaltung fähige Haar bildet die Individualität des Menschen schärfer heraus; das Haar muss fallen, um die Köpfe gleichförmig zu machen. Die berühmte Verstümmelung der Füsse bei den chinesischen Frauen ist wohl keine eheliche Administrationsmaassregel, um die Frauen vor dem Herumlaufen zu bewahren und im Hause zu halten, wie Gützlaff meint,[1]) hat auch schwerlich eine absonderliche symbolische Bedeutung, sondern gehört wahrscheinlich nur in die Klasse roher Körperverschönerung wie die Nasen- und Lippendurchbohrung der Wilden und die Schnürpressen der Europäerinnen.

Die Kunst der Bewegung, der Tanz, kann bei der gliederverhüllenden Kleidung der Chinesen nur wenig entwickelt sein; er hat, seinem Begriffe entsprechend, auch hier meist eine symbolische Bedeutung, erscheint bei Trauerfeierlichkeiten und bei frohen und bei religiösen Festen, zur Kriegs- und zur Friedensfeier, und ist gewöhnlich sanft und gemässigt. — Statt der schönen Bewegung liebt der Chinese mehr die geschickte, statt des Tanzes ist die Kunstfertigkeit der Jongleurs auf eine erstaunliche Höhe entwickelt; es entspricht das der Stellung des Chinesen zur Kunst überhaupt; die Natur soll ja nicht schön gebildet, sondern ihre Kräfte sollen nur recht hervorgekehrt werden. Die schlaue Fertigkeit vertritt hier überall die Kunst.

Das Kahlscheeren des Hauptes bis auf einen Haarbüschel auf dem Wirbel ist keinesweges erst, wie man gewöhnlich meint, von den Mantschu eingeführt, ist vielmehr schon im Schi-king erwähnt.[2])

Die kleinen Füsse der Frauen werden dadurch gebildet, dass man bei dem kleinen Kinde, oft aber auch bei schon halb erwachsenen Mädchen die vier kleineren Zehen unter die Fusssohle drückt, und die Ferse nach vorn presst, damit sie den Knöcheln gleich werde; man presst den Fuss gewaltsam zwischen Eisen und dann in die kleinsten Schuhe, bindet ihn ein etc.; die Mädchen müssen die Schuhe Tag und Nacht anbehalten. Der Fuss wird durch dieses Pressen ein formloser Klumpen, der Gang ist daher schwankend und unsicher; die Chinesinnen können wenig aus dem Hause gehen; und bei den häufigen Feuersbrünsten verbrennen gewöhnlich viele Frauen rettungslos. Die Schmerzen, welche die Mädchen bei dem Einpressen leiden müssen, sind grausam; und wenn auch die Füsse gesund bleiben, so erhalten sie doch einen mit der Zeit unerträglich sich steigernden Geruch; oft aber sind die Füsse voller Geschwüre, und nicht selten tritt der kalte Brand hinzu. Nur die Frauen der niedrigsten, verachteten Klassen, die Buhldirnen, Fischerweiber etc. und die Mantschu-Frauen haben ihre natürlichen Füsse; kein anständiges Mädchen kann aber so erscheinen. Kleine Füsse, klumpenhaft verstümmelt, sind die erste Bedingung der Schönheit, und bei Brautwerbungen wird vor allem über die Kleinheit der Füsse genaue Erkundigung eingezogen.[3])

Der Tanz bestand in der alten Zeit mehr darin, dass man, auf derselben Stelle bleibend, den Körper und die Glieder schaukelnd bewegte, war mehr Pantomime als wirkliches Tanzen.[4]) Aber schon Kong-tse klagt bitter darüber, dass der frühere ehrbare Tanz, welcher Würde und Anstand ausdrückte, in unanständige Grimassen und unsittliche Andeutungen ausgeartet sei. Er führte seine Schü-

ler selbst einmal zu solchen Tänzen; „der Weise, sagte er, darf sie ein Mal sehen, es genügt ein einziges Mal, um über ihren Werth zu urtheilen und sie zu verachten.“[5])

[1]) Evang. Reichsbote; 1852. No. 2. — [2]) Chi-king, I, 4, 1. — [3]) Gützlaff, a. a. O. Yvan im Ausland, 1846. S. 715. — [4]) Chi-king, I, 3, 13 u. p. 237. — [5]) Mém d. Chin. XII, p. 122. —

§ 38.

Die **Baukunst** ist noch ganz unfrei, das Schöne kaum entfernt andeutend; sie ist noch ganz versenkt in den bürgerlichen Zweck, nur dem Nützlichen und Praktischen, nicht der Schönheit zugewandt, hat nichts Ideales an sich; es ist nur ein industrielles Bauen, ein Zurechtmachen des Stoffes zur Bequemlichkeit des Wohnens, ein kultivirter Nestbau. Für eine Gottheit ist nichts zu bauen, denn diese hat im Himmelsgewölbe ihren Tempel, und der Kultus ist das ganze bürgerliche Leben; die Tempel sind nur Erinnerungshallen, von aussen und innen kahl, leer, nichtssagend. Die einzigen Bauten von ideeller Bedeutung sind die Ehrenpforten für verdiente Menschen, — einfach nüchtern; zwei oder vier Säulen oder Pfosten tragen ein Quergebälk, auf welchem der Name und das Verdienst des Gefeierten mit goldner Schrift zu lesen ist. Die Häuser sind niedrig, schwerfällig, plump, ohne Erhebung; die ausgeschweiften Dächer sind die festgewordene Zeltform; die Verzierungen sind zufällig, kindisch, schwülstig. In späterer Zeit wirkt durch den Buddhismus indischer Einfluss sehr merklich; aber Grossartiges hat China nie gebaut; dem prosaischen Volke fehlt dazu aller Sinn und Zweck. — Die Bauten für den bürgerlichen Nutzen sind das einzig bedeutende, aber gehören mehr in die Industrie als in die Kunst, denn mit der Schönheit haben sie nichts zu thun; im Brückenbau ist in der That Grosses geleistet worden.

Die Wohnhäuser gehören hier ganz dem Handwerk, nicht der Kunst an; Bequemlichkeit ist ihr einziger Zweck; sie haben selbst in Peking fast alle nur ein Erdgeschoss, denn Treppensteigen gilt als eine grosse Beschwerlichkeit; der Strasse sind die kahlen Mauern zugewandt; die Fenster gehen in den Hof. Selbst der kaiserliche Pallast ist fast ohne alle Baukunst, sehr ausgedehnt, aus mehr als hundert Gebäuden bestehend, von aussen prunkend, die Dächer mit gelb lackirten Ziegeln gedeckt, die Mauern bunt gemalt und mit Vergoldung, aber ohne Bauzierde und ganz niedrig. — Die durch das ganze Land zerstreuten Thürme, mit mehreren Stockwerken, fast pyramidenförmig, wozu auch der bekannte Porzellanthurm bei Nanking gehört, sind aus neuer Zeit und gehö-

ren dem Buddhismus und seinem Einfluss an.[1]) — Die später zu erwähnende grosse Mauer gehört nicht der Kunst an.

Der Bau von Brücken ist alt und sehr entwickelt; steinerne Pfeiler, aber ohne Bogen, tragen die riesenhaften Werke; eine solche Brücke ist gegen 800 Toisen lang und 35 Fuss breit, und hat 100 Pfeiler.[2]) Marco Polo erwähnt eine noch jetzt bestehende steinerne Brücke, 10 Meilen von Peking, 300 Schritt lang, 8 Schritt breit, auf 25 Pfeilern ruhend, mit Brustwehren von Marmor.[3])

[1]) Braam, Reise I, S. 60. 61. 62. 66. 68. 78. 81; Kugler, Kunstgesch., 2. Aufl. S. 129. — [2]) Braam, I, S. 115, vgl. S. 82. 108. 120. 131. 132. — [3]) Marco Polo, II, c. 27.

§ 39.

Die Bildhauerkunst ist unbedeutend, schafft mehr Schmuck und Spielerei als wirkliche Kunstwerke. Mehr ist die Malerei gepflegt, aber auch mehr dienend als selbstständig, mehr zur Zierde als zum Kunstgenuss; Grossartiges hat sie nicht geschaffen; sie wird ohne Weiteres zum Luxus gerechnet und der Schu-king tadelt ernst die Neigung eines Kaisers, welcher die Mauern mit Malereien schmückte.[1]) Skulptur und Malerei sind in der Darstellung des Einzelnen peinlich genau, und ahmen sclavisch die Natur nach; von freier Schöpfung keine Spur; in den menschlichen Figuren kein Leben, in dem Gesicht kein Geist, aber das Gewebe und das Muster der Kleider sehr genau. Die verständige Berechnung schulmeistert die Phanstasie und knechtet die Kunst; die Perspective ist nicht sowohl unbekannt als vielmehr wegdemonstrirt; die ferner stehenden Dinge im Gemälde werden nicht kleiner gezeichnet als die näheren, denn, sagt der Chinese, sie *sind* ja nicht kleiner; sie werden nur etwas höher gesetzt als die Figuren des Vordergrundes; die hinter einander stehenden Figuren werden halb *über* einander gesetzt; der Schatten wird als etwas Zufälliges und eigentlich nicht Existirendes gewöhnlich weggelassen. Die Farben meist sehr lebhaft; buntfarbige Dinge sind Lieblingsgegenstand der Maler, und Blumen, Schmetterlinge, Vögel etc. werden oft mit einer unübertrefflichen Sauberkeit und Naturtreue und einer wunderbaren Farbenpracht gemalt.

[1]) Chou-king, p. 63.

§ 40.

Die Musik, des lebendigen Geistes entbehrend, ist hier nur ein wenig gebildeter Naturklang, eintönig und ohne Erhebung wie die chinesischen Bauten, grell, wie die Malerei, lär-

mend, aber ohne viel Harmonie. Freilich wissen wir nur von der Gegenwart, wenig von der Vergangenheit. — Hochgeehrt vom Staate, weil sie als ein Wiederklang der Weltharmonie, der himmlischen Ordnung, die Gemüther an Ordnung und Einklang gewöhnt, den Einzelnen dem Allgemeinen unterordnet, wird sie ein viel gepflegtes Bildungsmittel, ein gesetzlich vorgeschriebener Gegenstand der Erziehung. Die Musik hat hier einen sittlich-pädagogischen Charakter, nach Kong-tse [1]) ist ihre Erlernung eine Stufe zur Weisheit.

Die Musikinstrumente sind meist von uralter Erfindung und sehr mannigfaltig; Flöten, Pfeifen aller Art, auch sehr früh eine Art Syrinx aus 12 Pfeifen zusammengesetzt, Lyra und andre Saiten-Instrumente, Glocken, Trommeln und Pauken werden schon in den ältesten Schriften erwähnt. [2]) Fo-hi wird als Erfinder von Saiten-Instrumenten genannt und als Begründer der Musik „zur Erholung und Erheiterung des Volks." [3]) Mehrere Kaiser werden als Componisten erwähnt. Noten haben die Chinesen erst von den Jesuiten gelernt; vorher mussten sie alle Melodien auswendig lernen; jede höhere Ausbildung der Musik wurde dadurch unmöglich; aber auch jetzt noch ist die chinesische Musik überaus eintönig.

Die sittliche Bedeutung der Musik als Bildungsmittel zur Gewöhnung an Ordnung und Gehorsam wurde schon sehr früh anerkannt, und die Musik daher durch den Staat befördert. [4]) „Die alten Könige, sagt der Li-ky, haben die Sitten und die Musik angeordnet, nicht dass sie den Lüsten fröhnen, sondern damit man dadurch die Leidenschaften und bösen Neigungen der Menge zügeln möge." [5]) „Die Musik ist von den Alten eingeführt worden, nicht um die Ohren zu kitzeln, sondern um der Harmonie der Herzen zu dienen und die Zwietracht zu entfernen," so sagt ein Minister des siebenten Jahrhunderts nach Chr. [6]) „Die Kenntniss der Töne ist innig verbunden mit der Kenntniss der Regierung, und derjenige, welcher die Musik versteht, ist auch fähig zum Regieren;" diess führt Ma-tuan-lin als einen alten Grundsatz an, und er fügt hinzu, in der That habe gute oder schlechte Musik eine gewisse Beziehung auf Ordnung oder Unordnung im Staate, und an ihr könne man des Volkes Zustand messen. Ein Kaiser des sechsten Jahrhunderts nach Chr., erzählt er, liess die Musik neu ordnen, und als ein grosser Musiker die neue Musik hörte, rief er weinend, dieselbe sei weibisch und verächtlich, und die Dynastie werde bald untergehen. Ma-tuan-lin meint, dass zwar eine andere Musik den Untergang des Herrscherhauses nicht hätte aufhalten können, dass man aber wohl aus der herrschenden Musik

den Untergang des Hauses voraussagen, überhaupt den Zustand des Reiches erkennen könne.[7])

[1]) Mém. d. Chin. XII, p. 362. — [2]) Chi-king I, 1, 1, ect; Chou-king, p. 38 u. tab. I; Meng-tseu II, 1, 1; II, 4, 6. — [3]) De Mailla, hist. I, p. 9. — [4]) De Guignes im Chou-king, p. 319. — [5]) Neumann, b. Illgen 1837. S. 18. — [6]) De Mailla, hist. VI, p. 57. — [7]) Klaproth, notices etc. p. 36 etc.

§ 41.

Zur Poesie neigt der chinesische Geist sehr wenig; er hat ja nicht eine geistige Welt des Schönen gegenüber der Natur-Welt frei zu schaffen, sondern nur das Geschaffene zu schauen und aufzunehmen; er verhält sich dem Dasein gegenüber wesentlich passiv. Der Mensch hat nicht seine innere geistige Welt als ein besonderes Sein in bestimmter schöner Gestalt zu offenbaren, sondern hat nur von der Welt zu lernen. Das Wesen der Poesie, das freie Schaffen, fehlt hier ganz; der Dichter hat so wenig etwas frei zu erzeugen wie der Maler, höchstens zu erzählen, zu schildern, was er sieht und hört; die Poesie ist unfrei. Aber da sie auch in ihrer beengtesten Gestalt doch immer noch an die Freiheit anklingt und nach ihr strebt, also dem Wesen des chinesischen Geistes entgegenwirkt, hat sie in dem Volksleben eine sehr untergeordnete Stellung; die Gelehrten und Weisen sind hoch geachtet, die Dichter sehr gering, und nur einmal, vom siebenten bis zehnten Jahrhundert nach Chr., waren Dichtkunst und Dichter in hohen Ehren. Auffallend gering an Zahl und an Werth sind in der Litteratur die dichterischen Werke, gegenüber der ungeheuren Zahl wissenschaftlicher und praktischer Schriften.

Das eigentliche Epos ist hier gar nicht vorhanden, sondern statt dessen nur die Erzählung, Geschehenes einfach berichtend, die Thaten der Kaiser und der grossen Männer besingend.[1]) Romanartige Erzählungen sind zahlreich, aber meist dürftig in der Erfindung, viel Geschwätz und wenig Handlung, breit in der Darstellung, langweilig, nur in einzelnen Schilderungen poetisch, kein gerundetes Ganze bietend; in neuerer Zeit machen solche Romane die Lieblingslectüre des Volkes aus, und tragen durch ihren meist sehr schmutzigen Charakter zur Entsittlichung des Volkes bei. — Noch weniger als das Epos kann die höchste Form der Poesie, das Drama, in China blühen. Wenn schon die Weltgeschichte für den Chinesen keinen Sinn und keine Entwickelung hat und nur aus unzusammenhängenden Ereignissen besteht, so kann noch weniger das Drama hier eine wirkliche Geltung haben; Handlung kennt der Chinese weder in der Ge-

schichte noch in der Poesie; die mechanischen Glieder der grossen Weltmaschine handeln nicht, sondern bewegen sich nur. Das Drama, das poetische Gegenbild der Weltgeschichte, kann hier nur Ereignisse vorführen, aber nicht Handlungen; die Schauspiele sind nur Schaustücke. Diese zum Zeitvertreib dienenden Schaustücke sind nun freilich beliebt, aber nicht geachtet, reich an Zahl, aber nicht an Gehalt; das Theater ist meist nur Posse. Dramatische Vorstellungen, und zwar von unsittlichster Art, wurden schon zu Kong-tse's Zeit vor den Höfen aufgeführt,[2]) aber die Schauspieler waren, obwohl ein Kaiser zur Zeit Christi eine schöne Schauspielerin zu seiner Gattin machte, eine verachtete Menschenklasse; die Theater dürfen wie Bordelle nur in den abgelegenen Stadttheilen sein, und keine Zeitung darf von ihnen sprechen.[3])

Die lyrische Poesie allein, bei welcher der Mensch wesentlich passiv ist, nur seine Gefühle ausspricht, hat in China eine Geltung und Ausbildung neben der rein didaktischen Weise der Darstellung. Die Lyrik ist zum Theil sehr zart, natürlich und wahr, am schönsten im Schi-king, aber auch ihr fehlt wie der Baukunst die Erhebung; der Chinese wird wohl warm, aber nicht begeistert; das Höchste ist für ihn nicht da, oder weht ihn nur kühl an; die religiösen Lieder sind sehr nüchtern und arm an Gehalt; nur die profane Lyrik ist höher entwickelt. Aber das didaktische Element zieht sich doch gern abkühlend in die Lyrik hinein.

Versemachen ist freilich sehr verbreitet, und macht sogar einen Theil aller Studien und der Staats-Examina aus; dieses Versemachen ist aber nicht Poesie; es ist nur das Einzwängen der freien Rede in bestimmte Formen, ist einfach gebundene, gefesselte Rede, nicht freie Dichtung, ist das Gegentheil derselben, und soll den Geist an die Unterwerfung unter strenge, vorgeschriebene Form gewöhnen.

Die Form der Lyrik ist sehr einfach und wenig entwickelt; Gleichzahl der Wörter, meist vier, bildet die Verse; die Strophen bestehen wieder aus gleich viel Versen; doch änderte sich später diese Form vielfach.[4]) — Die innere Form der Poesie ist sehr eigenthümlich. Jeder Gedanke wird an ein Bild angeknüpft; die Strophe beginnt meist mit einem Bilde, gewöhnlich aus dem Bereich der Natur entnommen, dann folgt der entsprechende Gedanke. Die Bilder sind oft kühn und den Gedanken überwuchernd, die Beziehung für uns oft dunkel und räthselhaft; die Parallele des Bildes und des Gedankens giebt einen gewissen Rythmus, der an den hebräischen

Parallelismus erinnert. Das Doppelte, was in dem Wesen der Poesie liegt, der Gedanke und das sinnliche Bild, die sich zu einander verhalten wie Geist und Leib, und in der Poesie in eine lebendige Einheit treten, ist hier, ganz dem chinesischen Dualismus entsprechend, aus einander gerückt, ein Nebeneinander; erst das sinnliche Bild, und dann der entsprechende Gedanke. Die Poesie ist wie die ganze Lebensanschauung mechanisch, äusserlich, unlebendig. Wie das All aus der Zweiheit von Kraft und Stoff, Himmel und Erde, besteht, die nur theilweise einander durchdringen, an sich aber neben einander sind, so tritt in der Poesie Bild und Sache ausser und neben einander, sie durchdringen einander nicht. Die Poesie ist wie ein Glasspiegel, das Bild ist an den Gedanken wie eine Folie angelegt.

Wir geben zur Erläuterung einige Beispiele aus dem Schi-king in wörtlicher Übersetzung:

„Dieser Birnbaum, wie schattig und dunkel! Verschont seine Zweige, reisst nicht ab seine Blätter; einst weilte unter diesem Baum der Fürst Chaope. — Dieser Birnbaum, wie schattig; wie weit breitet er aus seine Äste! Ach, verschont seine Blätter und verletzet ihn nicht. Dort ruhte einst, unter dem Baume, Chaope, der Fürst. — Weit breitet aus seine Äste dieser Birnbaum, reisset nicht ab seine Blätter; schont seine Zweige; denn unter diesem Baum weilte einst Chaope, der Fürst.“ [5])

Klage einer Gattin über ihren liebeleeren Mann. — „Sonne und Mond erleuchten mit ihrem Lichte die Erde. Aber dieser Mann verliess unsrer Vorfahren Lehre. Woher diess, dass dieser nichts Festes hat und nichts Sicheres in seinem Wandel, und meiner nicht achtet? — Sonne und Mond erwärmen mit ihrem Lichte die Erde unter ihnen. Aber dieser verschmäht es, gegen mich freundlich zu sein. Was ist Sicheres und Festes in seinem Wandel? Wesshalb ist er so undankbar gegen mich? — Sonne und Mond gehen im Osten auf. Was soll von diesem Manne ich sagen? Nichts ist an ihm, was ich zu loben vermöchte. Was ist an ihm Festes und Sicheres? Warum hat er meiner vergessen?“ — etc. [6])

Lied einer fürstlichen Gattin: „Es kräht der Hahn; schon kommen die Leute in das fürstliche Haus. Doch nein, es krähte nicht der Hahn, es war nur der Fliegen Gesumme. — Im Osten erscheint das Morgenroth, und im fürstlichen Haus kommen die Leute zusammen. — Doch nein, nicht das Morgenroth scheint, sondern des aufgehenden Mondes Licht. Bei dir zu ruhen ist lieblich; aber schon harren die Leute auf Bescheid, und leich könnte man meinetwegen dich tadeln.“ [7])

Rückerts Übersetzung des Schi-king ist freilich poetischer als das Original, aber giebt den Sinn ziemlich treu wieder.

[1]) Meng-tseu, I, 3, 33. — [2]) Mém. d. Chin. XII, p. 186. — [3]) Neumann im Nouv. Journ. As., XIV, p. 61; Timkowski, Reise. II. S. 321. — [4]) Chi-king, p. XXI. — [5]) Chi-king, I, 2, 5. — [6]) I, 3, 4. — [7]) I, 8, 1.

Fünfter Abschnitt.

Das sittliche Leben.

§ 42.

Auf der früheren Stufe des Völkerlebens ruhte die Sittlichkeit nur auf einer dunklen Ahnung; in China gelangt sie zu einem wirklichen Bewusstsein. Der Mensch ist da nicht mehr ein einzelner, zufälliger, sondern ist ein Glied in dem grossen, festgeordneten Ganzen; das All ist nicht mehr ein wildes Gestrüpp, sondern ist eine bewegte Ordnung, und jeder einzelne Punkt in diesem All hat seine bestimmte Aufgabe, ist nicht für sich allein da, sondern für das Ganze; und darin, dass ich nicht mich, sondern die Harmonie des Alls ins Auge fasse, nicht das Ganze auf mich, sondern mich auf das Ganze thätig beziehe, den Himmel gewissermassen in seinem Walten unterstütze, indem ich die Vernünftigkeit vollbringe, bin ich sittlich.[1]) Die sittliche Idee der Chinesen gestaltet sich aber sehr verschieden von den Auffassungen der übrigen Völker.

1. Das Sein ist wesentlich Natur, nicht Geist; daher ist es, aber es wird nicht, ist Dasein, aber nicht Geschichte; es ist durch eine natürliche Nothwendigkeit, nicht durch freie geistige Thätigkeit; es hat einen Grund, aber nicht einen Zweck, den es erst zu erreichen hätte. Die chinesische Sittlichkeit trägt darum nicht einen geschichtlichen, sondern einen Natur-Charakter, geht nicht auf ein künftiges Ziel los, sondern beharrt bei der Gegenwart, will nicht etwas erringen, sondern nur bewahren, hat nicht einen Zweck, sondern nur ein Princip, ist nicht prophetisch, sondern rückwärts schauend, will nicht ein Reich Gottes gründen, sondern wendet sich höchstens wehmüthig oder ärgerlich von einer gesunkenen Gegenwart auf die schönere Vergangenheit und will restauriren. Das Ideal der Menschheit ist nicht am Ende, sondern am Anfang der Geschichte; es soll das sittliche Leben nicht einen neuen Himmel und eine neue Erde hervorrufen, sondern die alten wiederherstellen und das Gegenwärtige bewahren. Die Menschheit soll nicht erst wahr-

haft vollkommen **werden**, sondern sie **ist** es schon von Anfang an, sie ist jetzt nur mit einigen Fehlern behaftet, welche entfernt werden müssen; das Wesen der Sittlichkeit ist nicht Schaffen, sondern Heilen. Es soll nicht der alte Mensch abgethan und ein neuer Mensch angezogen werden, wie Paulus sagt, sondern der neue Mensch soll abgethan werden und der alte Mensch wieder hervorkommen. Der wahrhafte Zustand des Menschen ruht nicht auf seinem freien Thun, ist nicht ein errungener, sondern ist ein **bonum metaphysicum**, wie es bei Leibnitz ein malum metaphysicum giebt. Der Mensch ist an sich schon gut, braucht es nicht erst zu werden. Der Strom der Welt-Geschichte strömt von selbst ohne Zuthun des Menschen, dieser hat nur die hier und da beschädigten Ufer auszubessern und versandete Stellen zu vertiefen. Die Ordnung der Welt-Geschichte ist eine natürliche, eine übermenschliche, und der Mensch hat sich einfach hineinzufügen, hat einzusteigen in das grosse Schiff der Weltgeschichte, das ihn von selbst trägt, und nur zuzusehen, dass er nicht über Bord falle; die ewige Strömung des Himmels treibt es fort und fort in nie endendem Kreislauf [§ 33].

Die chinesische Sittlichkeit hat also nicht ein hohes Ziel, nicht ein erfrischendes Aufstreben, sondern predigt fort und fort nur Ruhe und Ordnung und stilles Verharren; Alles, was darüber ist, ist vom Übel, ist Revolution; nicht grossartige Heldenthaten, sondern das bürgerliche Stillleben ist das Höchste der Sittlichkeit; — erwerbende Arbeit, Friedlichkeit, Gerechtigkeit, Familienliebe, — das sind die höchsten Tugenden. Die Sittlichkeit ist nicht ein Kämpfen, sondern ein stilles Arbeiten; nicht das Schlachtfeld, sondern das Ackerfeld und die Gewerbstätte sind der Schauplatz der Tugend. Die Sittlichkeit trägt, wie die ganze Welt-Anschauung, einen passiven Charakter; das starke Aufstreben der freien Persönlichkeit ist an sich ein Unrecht. Das Volksleben ist ein grosses Uhrwerk, wo alles unabänderlich geordnet ist, und wo kein Glied still stehen und sich der gemeinsamen Arbeit entziehen darf.

Die Sittlichkeit, ihrem Natur-Charakter entsprechend, bedarf auch nicht einer höheren wissenschaftlichen Entwickelung aus ihrer Idee heraus, sondern wie die Natur-Dinge nur einer Beschreibung. Die sittliche That ist nicht mehr und nicht minder eine Erscheinung der das All durchziehenden Himmelsgewalt als die Natur-Dinge; und wie die chinesische Naturwissenschaft auch nicht in einem philosophischen Begreifen besteht, sondern in einem blossen Beschreiben der Dinge nach der Anschauung,

so bedarf es auch in der Sittlichkeit nur einer Beschreibung sittlicher Erscheinungen, nicht einer Gedankenentwickelung; der Mensch braucht nur die in dem Leben weiser Männer gegebenen Züge abzulesen, so hat er die volle sittliche Weisheit. Wo man bei den chinesischen Weisen die Begründung eines sittlichen Gedankens sucht, da findet man nur Musterbeispiele; ja sie scheuen sich sichtlich, bestimmte Begriffe in dem sittlichen Gebiete aufzustellen, und ein ausgesprochenes Grund-Princip sucht man vergebens. „Ohne Kenntniss der Beispiele der Vorfahren hilft alle Weisheit nichts, und giebt es überhaupt keine Weisheit."[2]) Die Sitten der Vorfahren sind der Sittenspiegel.[3]) Als höchstes Vorbild gilt freilich der Himmel; wie dieser seinen ewigen Gang in unerschütterlicher Ordnung und Festigkeit geht, so wandelt auch der Weise in steter Festigkeit und Beharrlichkeit.[4])

[1]) Siehe Tchoung-young c. 22. — [2]) Meng-tseu, II, 4, 47. — [3]) Chi-king, I, 3, 2. — [4]) Y-king, II, p. 79.

§ 43.

2. Die wirkliche Welt ist eine gegenseitige Durchdringung zweier entgegengesetzten Urprincipien, sie ist die neutralisirte Mitte, das Gleichgewicht zweier Pole. Das Gleichgewicht ist also das Wesen des wirklichen Daseins, und die Wahrheit ist das Gleichgewicht. Die Sittlichkeit hat dasselbe Wesen. Der Mensch ist die höchste Gestalt des natürlichen Seins, er ist nicht Himmel und nicht Erde, sondern die im Gleichgewicht stehende Mitte von beiden. Sittlich sein heisst das Gleichgewicht halten; der Mensch gehört weder der Erde noch dem Himmel allein an, sondern beiden; und es ist gleich sündlich, in das Eine wie in das Andere allein sich zu versenken; der Mensch muss in allen Dingen die rechte Mitte halten; der Mittelweg ist überall der beste.

Bei den Persern ist auch ein Urgegensatz, aber die Wahrheit ruht da nicht in der Versöhnung desselben, sondern in der Aufhebung der einen Seite; und die Sittlichkeit besteht dort nicht darin, zwischen beiden Principien, dem guten und dem bösen, die Mitte zu halten, sondern das eine zu lieben und das andere zu hassen und zu verneinen; die Wahrheit liegt da auf einer Seite; in China liegt sie aber in der Mitte, und der Mensch soll beide Seiten gleich sehr festhalten, denn beide sind gleich gut und göttlich.

Die indische Sittenlehre ist nicht rigoros; in ihr ist nichts von der grausamen Härte indischer Frömmigkeit, sie strebt nicht nach

übermenschlichen und übernatürlichen Idealen, sondern schmiegt sich eng an die wirkliche Natur des Menschen an, die ja an sich durchaus gut ist, und welcher er zu folgen hat; die Moral ist hier nicht radikal, nicht schroff und starr, nicht die Natur des Menschen umstürzend, sondern sie festhaltend, höchstens die eingeschlichenen Mängel ebnend, die krankhaften Auswüchse entfernend. Die Sittenlehre der Chinesen ist von mildem, weichem Wesen, praktisch, nüchtern, nie überschwenglich, gemässigt, hausbacken, ohne hohe Erhebung; es wird vom Menschen fast nichts gefordert, was ihm schwer werden könnte, keine unnatürliche Entsagung, kein Verzichten auf mässige Freuden, er braucht seine natürlichen Neigungen nicht zu ersticken, sein natürliches Wesen nicht abzustreifen; er bedarf nicht der hingebenden Andachtsgluth der indischen Weisen, und nicht eines träumerischen Versenkens in den dunklen Hintergrund des Daseins; — nur Maass wird gefordert; still gemüthlich, aber ohne den Charakter des Grossartigen, entspricht die Sittlichkeit der ganzen nüchtern-verständigen Geistesrichtung des Volkes. — Auch der Consequenz der sittlichen Vorschriften wird keine Härte gestattet; Ausnahmen in schwierigen Fällen sind überall gestattet; wo die zugeschärfte Spitze eines sittlichen Grundsatzes verwunden könnte, wird sie umgebogen, und der Mensch darf dieselbe nach den Umständen sich einigermassen zurechtlegen. Wenn der Mensch z. B. in Gefahr ist zu erhungern, so darf er die Ehrlichkeit etwas verletzen.[1]) Der Mensch ist darum überall und jederzeit von Natur schon befähigt, alle Forderungen der Sittlichkeit zu erfüllen, es giebt ganz vollkommene Menschen, obgleich nicht viele; die Ideale der Sittlichkeit sind nicht in übermenschlichen Regionen zu suchen, sie sind in der Wirklichkeit mehrfach gegeben, und jeder Mensch kann und soll ihnen gleichkommen.[2])

Die Tugend ist desshalb leicht zu vollbringen,[3]) sie ist ja eigentlich der natürliche Ausdruck des Seelenlebens, hat keine widerstrebende Macht in dem menschlichen Herzen zu bekämpfen, — auch keine wirkliche Feindschaft in der Welt zu besiegen; die Tugend erweckt nicht Hass, sondern überall nur Ehre, Achtung, Liebe, denn die Menschheit ist ja im Ganzen gut; „wer immer der Wahrheit nachjagt, muss nothwendig sich alle Gemüther geneigt machen;“[4]) — ein Leiden um der Wahrheit willen ist bei den Chinesen nicht leicht möglich; die Pforte ist weit, und der Weg ist breit, der zum Leben führt, und viele sind ihrer, die darauf wandeln. Und weil die Tugend das Leichtere und

Naturgemässe, und die Sünde nur die Ausnahme, so fehlt dem Chinesen schlechterdings jenes demüthige Bussgefühl, jene Anerkennung der eignen Sündhaftigkeit, welche in der christlichen Religion die erste Voraussetzung jeder wahren Heiligung ist. Wird der Chinese zur Selbsterkenntniss gewiesen, als der Grundlage der Weisheit,[5] so ist das nicht die Erkenntniss der eignen Schuld und Unwürdigkeit, sondern die Erkenntniss der eignen vernünftigen Natur, in welcher des Himmels Gesetz sich offenbart; — und wenn Demuth in Beziehung auf die eigne Tugend empfohlen wird, so ist das eben nur Bescheidenheit und kein Bussgefühl.

„Alle Tugend liegt in der Mitte,“[6] ist ein fort und fort wiederholter Ausspruch der chinesischen Weisen; und eine der klassischen Hauptschriften hat als Titel: „das Beharren in der Mitte“ (Tschung-yung). „Das Wichtigste bei der Tugend ist die Mitte; in der Mitte ist die Weisheit.[7] Sei einfach und rein, und halte immer die rechte Mitte.[8] Die Mitte halten, heisst das Gesetz befolgen; im Unrecht selbst ist das Halten der Mitte schon eine Rückkehr zum Rechten.[9] Die Mitte ist die Grundlage des Alls, und das Gleichgewicht das allgemeine Gesetz. Wenn Mitte und Gleichgewicht vollkommen vorhanden, sind Himmel und Erde in Frieden, und alle Dinge gedeihen. Der Weise hält immerdar die Mitte, aber der Thor verletzt sie.“[10]

Als sittliche Ideale gelten vorzugsweise die Kaiser Yao und Schun und der Lehrer Kong-fu-tse; jene beiden werden am häufigsten, auch von Kong-fu-tse selbst, erwähnt; dieser hat die Lebensregeln der ersteren eben nur aufbewahrt, bekannt gemacht und befolgt; er erscheint mehr als der Lehrer und Offenbarer der rechten Weisheit, jene ersten mehr als die unmittelbaren Vorbilder; alle aber werden ohne Weiteres als fehlerlos erklärt;[11] „wenn Kong-fu-tse und die andern Weisen durch eine Ungerechtigkeit oder durch Tödtung eines Unschuldigen sich die Herrschaft über das ganze Reich hätten verschaffen können, sie hätten es nicht gethan.“[12] Schun vereinigte alle Tugenden in sich, und ihm ähnlich zu werden, ist der Inbegriff der Sittlichkeit.[13]

[1]) Meng-tseu, II, 6, 1—4. — [2]) Ebend. II, 2, 61; II, 6, 5. — [3]) Ebend. II, 7, 6. — [4]) Ebend. II, 1, 40. — [5]) Ebend. II, 7, 8; Tchoung-young, c. 22. — [6]) Meng-tseu, I, 3, 54. — [7]) Ebend. II, 7, 52. — [8]) Chou-king, p. 27. — [9]) Y-king, II, p. 75. — [10]) Tchoung-young, c. 1, 4. 5; c. 2, 1. — [11]) Meng-tseu, II, 4, 4 etc. — [12]) Ebend. I, 3, 30. — [13]) Ebend. II, 2, 49; Tchoung-young, c. 6. 1; 17, 1.

§ 44.

3. Das Innehalten der rechten Mitte erhält das Gleichgewicht in dem All, „unterstützt das Walten und Schaffen des

Himmels und der Erde", [1]) und jede Störung desselben durch die Sünde hallt in der ganzen Natur wieder und spricht sich daher durch Naturstörungen aus. Diese Auffassung der Sittlichkeit hat jedenfalls eine sehr ernste Seite und eine tiefe Wahrheit. Die Sünde ist da nicht, — wie der Leichtsinn auch bei uns meint, — als etwas Vereinzeltes, dem übrigen Dasein Gleichgültiges zu betrachten, ist nicht ein leerer Schall, der bald ohne Spur verklingt, sondern jede Sünde ist eine wirkliche Störung des allgemeinen Gleichgewichts, — obgleich dieses Gleichgewicht hier noch wesentlich als ein bloss natürliches erfasst wird. Der Mensch hat es in dem sittlichen Handeln nicht bloss mit sich zu thun, sondern mit dem Weltganzen, er stört sündigend die Harmonie des Daseins überhaupt; jede Sünde ist ein Frevel gegen das All, und darum auch gegen dessen höchste Erscheinung, gegen den chinesischen Staat; es ist kein Unterschied zwischen Sünde und Verbrechen; alle Sünden sind gemeinschädlich, alle haben Beziehung auf den Staat; und dieser ist auch das Tribunal über die Sittlichkeit. Der Staat hat es darum nicht bloss mit der formellen Gerechtigkeit zu thun, sondern mit der Tugend überhaupt; er hat nicht nur die Verbrecher, sondern die Sünder überhaupt zu bestrafen, — aber andererseits auch die Tugend zu belohnen. Tugendhafte Menschen sind daher nicht bloss Vorbilder für Andere und ein Ruhm für das Volk, sondern sind an sich, auch wenn sie nicht in grossen Kreisen wirken, Wohlthäter des Menschengeschlechts. Darum steht bei keinem Volke des Alterthums die Tugend in so allgemeiner Achtung, und empfängt so viel Ehre als bei den Chinesen.

[1]) Tchoung-young. c. 22. —

§ 45.

Ein wirkliches System der Sittenlehre ist nicht gegeben; die Pflichten werden hier und da gruppirt, einige als vorzüglicher hervorgehoben, aber ohne bestimmte Gliederung. Die Hauptsache bleibt das ruhige Stillleben, sanfte Milde gegen andere Menschen, die Liebe in der mehr passiven Weise des Duldens und Ertragens, des Schonens, der Nachgiebigkeit. Den Frieden nicht stören, Niemand beleidigen und verletzen, Jedem das Seine lassen, [1]) das ist so das Höchste; es ist da nicht die heldenmüthige Liebe der gewaltigen That, des Kampfes für eine grosse Idee, sondern die sanfte Friedlichkeit, die weibliche Liebe, grosser Aufopferungen fähig, aber ohne ein hohes, durch gewaltige That zu erringendes Ziel. Der Mensch soll das

Gleichgewicht und die Harmonie bei Andern nicht stören; das ist das Eine.

Das Andere ist, dass er *selbst* in diesem Gleichgewicht und in dieser Harmonie bleibt; er darf nicht über seine ihm vom Himmel zugestandene Stellung hinausgreifen, soll *demüthig* sein; — darf sich aber auch nicht aus seinem Gleichgewicht herausdrängen *lassen*, soll allen äusseren Stürmen und Anfechtungen *Festigkeit* und *Seelenruhe* entgegensetzen, auch im grössten Schmerz nicht seinen Gleichmuth verlieren, — und soll eben so den inneren Feinden seiner Ruhe und seines Gleichgewichts, den Begierden, den festen Willen, sich nicht beherrschen zu lassen, entgegensetzen; der Mensch soll nicht Sclave seiner sinnlichen Begierden werden. Das Sinnliche ist zwar an sich gut, aber ist doch dem Bewusstsein gegenüber das Niedrigere, und soll sich nicht zum Herrschenden machen, soll durch den Geist gezügelt werden[2]).

Der eigentliche Begriff aller dieser Tugenden ist das *Maasshalten*, das Bewahren der rechten Mitte; nicht zu viel und nicht zu wenig, nicht zu warm und nicht zu kalt, nicht zu hoch und nicht zu niedrig, nicht nach rechts und nicht nach links abbiegen, darin ist alle Sittenweisheit zusammengefasst. Alle gesteigerten Gefühle gelten als Unrecht; eine kühle Ruhe zieht sich selbst durch die Lyrik hindurch; nicht Zorn, nicht Furcht, nicht zu viel Freude, nicht zu viel Schmerz soll des Menschen Gemüth erfüllen.[3]) Dem Menschen ist sein ganzes Thun und Sein in dem grossen Ganzen zugemessen; und in diesem seinem Maasse bleibend soll er seine sinnliche Natürlichkeit ebenso zügeln und zurückdrängen als zeine einzelne selbstständige Persönlichkeit. Dieses Zurückdrängen der Persönlichkeit in ein sehr bestimmt gezogenes Maass hat aber noch besondere Folgen. Zunächst soll der Mensch blosses streng eingefügtes Glied des ganzen Weltlebens sein; er soll nicht sein, wie er will, sondern so wie ihn die Nothwendigkeit des Lebens gemacht hat; er soll nicht eigentlich auf sich selbst beruhen, sondern auf dem Allleben, soll ein Atom sein in dem grossen Weltkrystall, soll sich von andern Menschen nicht als etwas Besonderes unterscheiden, sondern sich ihnen gleich machen; und sein ganzes Thun und Benehmen soll nach diesem Gedanken abgemessen sein, nicht ein Product seines Willens, sondern allgemein giltiger Gesetze; — die Art des Umganges mit andern Menschen darf nicht nach Willkür, sondern muss nach bestimmten vorgeschriebenen Gesetzen geschehen, denen der Einzelne sich schlechterdings

unterwerfen muss. Ein Chinese lässt sich fast nie gehen; die Formen der Höflichkeit sind nicht dem freien Willen anheimgegeben, sind sittliche Pflicht und Staatsgesetz. Und so soll auch die ganze äussere Erscheinung des Menschen nicht eine Offenbarung seiner freien Selbstbestimmung sein, sondern des allgemeinen Gesetzes; die bestimmte, bis ins Kleinliche hinab vorgeschriebene Tracht zu befolgen, ist sittliche Pflicht, und der sittliche Mensch soll dem Yao auch in der Kleidung nachahmen.[4]) Nicht als Person, nicht als dieser bestimmte und selbstständige Mensch darf der Chinese auftreten, sondern eben nur als Chinese, höchstens als der Träger eines Amtes.

Damit zusammen hängt die Verpflichtung, das regelmässige Leben in keiner Beziehung zu unterbrechen. Der Chinese ist ein Ordnungs-Mensch; Ordnung und Thätigkeit geht ihm über alles; alles, was ausser der Ordnung ist, alles Wunderliche und Wunderbare, alles Exaltirte und Überspannte ist ihm schlechterdings zuwider; er bleibt gern im gemeinen Gleise. Von der breiten Fahrstrasse abzubiegen ist ihm an sich schon ein Unrecht; er liebt es nicht, durch Dick und Dünn zu jagen; jegliches Schwärmen ist dem Chinesen von Natur verhasst. Nüchtern in jeder Bedeutung des Wortes ist der Chinese; Unmässigkeit und Völlerei ekelt ihn an; er soll und will nicht in seiner innern Ordnung und Harmonie durch Übermaass des Genusses unterbrochen werden; Trunksucht ist als schmachvoll tief verachtet und sehr selten; — und auch in dieser Beziehung scheut der Chinese, sein Gleichgewicht zu stören.

Die sittlichen Pflichten werden verschieden eingetheilt und geordnet. Meng-tse hat drei Seiten der sittlichen Vollkommenheit: „der Weise hat an drei Dingen seine Wonne: 1. wenn er den Vater und die Mutter lange am Leben sieht und gesund, und alle seine Brüder in Eintracht und Frieden; 2. wenn er beim Aufblick nach dem Himmel sich keines Gedankens und keiner Begierde zu schämen hat, und vor andern Menschen sich wegen seiner Handlungen nicht zu schämen braucht; 3. wenn er alle seine Mitbürger durch Wort und Beispiel zu wackern und weisen Menschen machen kann.“[5]) In den heiligen Schriften werden meist fünf Hauptpflichten gezählt: Pietät gegen die Eltern, Gehorsam gegen die Obrigkeit, Ehrerbietung gegen die älteren Verwandten und Wohlwollen gegen die jüngeren, gegenseitige Liebe der Gatten, aufrichtige Liebe der Freunde gegen einander.[6])

Die Liebe gegen andre Menschen, von der Familienliebe abgesehen, erscheint vorherrschend von der negativen Seite, als Be-

scheidenheit, Demuth, Sanftmuth, Billigkeit, Nachgiebigkeit; die thatkräftige Liebe tritt etwas mehr zurück. „Wer Andern nicht thut, was er nicht will, dass ihm gethan werde, der ist nicht fern vom Gesetz.“[7]) Die liebende Nachgiebigkeit erscheint besonders in der Höflichkeit, — die Chinesen sind das höflichste aller Völker, — und keins hat so sehr die Formen derselben entwickelt; es wird einem Chinesen fast unmöglich, grob zu sein; er ist es selbst nicht gegen die verhasstesten Feinde. Die Formeln der Höflichkeit sprechen die Demuth bis zur lächerlichen Übertreibung aus; und die Erlernung der jedem Stande gebührenden Zeichen der Ehrerbietung bilden einen wichtigen und schwierigen Theil der Erziehung. Es liegt in diesen streng geordneten Höflichkeitsformen ein sittlicher Gegensatz zu der ungezügelten Selbstsucht des rohen Menschen; „der Geist will den Ungestüm der Natürlichkeit, die Rohheit der selbstsüchtigen Begierde überwinden.“[8]) Versöhnlichkeit und Liebe gegen die Feinde bis zu einer gewissen Grenze wird wiederholt empfohlen. Wenn ein Weiser beleidigt wird, so soll er die Schuld auf sich nehmen und sagen: „ich muss etwas Unrechtes gethan haben, sonst hätte mir dieses nicht begegnen können;“ er kommt dem Beleidiger mit Liebe entgegen; wenn aber alle Versuche, den Gegner zu gewinnen, vergeblich sind, so ist dieser nicht mehr als ein Mensch, sondern als ein Thier zu betrachten und nicht weiter zu beachten.[9]) Ein Bild des Weisen ist der Speerschleuderer; wenn der Speer beim Werfen das Ziel nicht erreicht, so klagt der Schütze nicht Andere an, sondern sich selbst; so beschuldigt der Weise auch nicht Andere, sondern sich selbst in allen Dingen.[10]) „Seid streng gegen euch selbst, sagte Kong-tse, aber nachsichtig gegen die Fehler Anderer; sagt Niemand Böses nach, und beachtet es nicht, wenn man euch Böses nachsagt; nehmt Lob oder Tadel mit gleicher Seelenruhe auf.“[11])

Über die Liebe, nicht bloss in der äusseren That, sondern auch in der Gesinnung, hat Kong-tse manche schöne Äusserungen gethan; allerdings müssen wir hierbei die oft sehr idealisirenden Berichte der Jesuiten mit einiger Vorsicht betrachten; die Schriften des Kong-tse selbst zeigen wenigstens in diesem Punkt etwas seichtere Gedanken. Ein Bauer, so erzählen diese Berichte, brachte einst dem Weisen einige schlecht gebackene Kuchen von grobem Mehle und einige Früchte zum Geschenk, als das Beste, was er besass. Kong-tse dankte ihm sehr ehrerbietig, als ob er ein Geschenk aus den Händen des Königs empfinge, und befahl seinen Schülern, das Empfangene zur Spende für die Vorfahren aufzubewahren. „Meister, sagte ein Schüler, du bist doch wunderlich;

du ermahnst uns beständig, den Vorfahren immer nur das Beste und Kostbarste darzubringen, und du bewahrst nun zu ihrer Spende diese nichtsnutzigen Kuchen und diese welken Früchte auf, und das alles noch dazu in einer Schaale vom schlechtesten Thone; wie reimt sich das zusammen?" – „Sehr wohl, antwortete Kong-tse, ich habe schon seit langer Zeit nichts Kostbareres gehabt, als was ich heute empfangen. Was eine Spende denen, von denen wir unser Leben empfangen haben, angenehm macht, das ist nicht der Werth derselben selbst, sondern die Gesinnung, mit welcher sie gebracht wird. Jener Mensch hat mir aus bestem Herzen das Kostbarste gebracht, was er besass; ich werde meinen Vorfahren mit gleicher Gesinnung spenden, was ich höher achte als die ausgesuchtesten und theuersten Speisen." 12) — Die Milde der Chinesen erstreckt sich auch auf die Thiere; von den drei Graden der Liebe, welche Meng-tse angiebt, gebührt der unterste den Pflanzen und Thieren. 13) Ein Weiser, sagt derselbe, wird nicht gern ein Thier sterben sehen, noch dessen Sterbelaut vernehmen, darum wird er sich entfernt halten von den Schlachtstätten. 14)

Die Treue gegen die, mit denen wir durch das Band der Liebe und des Gehorsams verbunden sind, wird von den Chinesen stark hervorgehoben. Die Geschichte giebt ruhmvolle Beispiele davon. Ein Minister im neunten Jahrhundert vor Chr., der seinem despotischen Herrn oft die bittersten Wahrheiten sagte, versteckte bei einem Aufstand des Volkes, welches den kaiserlichen Pallast zertrümmerte, den Sohn des geflüchteten Kaisers in seinem Hause, und als der wüthende Haufe die Auslieferung des Prinzen verlangte, lieferte er seinen eignen, mit dem Prinzen gleich alten Sohn den Tobenden aus, die ihn in Stücke hieben, und rettete so den Kaisersohn. 15)

Wahrhaftigkeit ist zwar thatsächlich nicht eine besonders gepflegte Tugend der Chinesen, sie wird aber doch von Kong-tse dringend empfohlen. „Bediene dich nie der Lüge. Die Wahrheit verschafft Freude und Ruhe des Herzens, die Lüge nur Qual." 16) — Einst spielte Kong-tse zur Erholung in seinem Zimmer Ball, als sich Jemand bei ihm anmelden liess, der ihn über einige wichtige Dinge befragen wollte. „Ich mag ihn nicht sehen, sagte Kong-tse zu einem seiner Schüler. Gehe, entschuldige mich; was wirst du sagen?" — „Ich werde ihm sagen, antwortete dieser, dass du gegenwärtig zur Erholung Ball spielst, und dass man dich nicht füglicherweise in deinem Vergnügen unterbrechen könne, um über ernste Dinge zu sprechen." „Gehe, sagte der Meister, und thue wie du sagst." – „Welch lautere Seele, fügte er leise hinzu; er wird

nicht anders sprechen als die Dinge sind; das ist wahre Tugend."[17]) — Dem Kaiser Tai-tsong (626 nach Chr.) sagte einst Jemand, er könne die Schmeichler in seiner Umgebung dadurch von den redlichen Männern unterscheiden, dass er einen dem Staate schädlichen Vorschlag mache, welchem die Unredlichen sofort zustimmen würden. Der Kaiser antwortete: „das Mittel ist freilich sicher, aber wenn ein Fürst so krumme Wege geht, kann er dann Geradheit von seinen Dienern verlangen? Die Fürsten sind wie die Quellen der Bäche, und die Staatsdiener das Wasser in denselben, wenn die Quelle rein ist, ist es auch der Strom. Ich habe immer Abscheu vor solchen Schlauheiten gehabt, die nur dazu dienen, das Herz zu berücken; ich will lieber das Übel, wenn es vorhanden ist, nicht kennen, als es auf unlauteren Wegen kennen lernen."[18])

Die unerschütterliche Seelenruhe des Menschen in allen Anfechtungen gilt als eine Hauptbedingung sittlicher Weisheit; der Mensch darf nie ausser Fassung kommen, nie durch Beleidigungen erzürnt werden,[19]) nie dem Himmel zürnen, wenn es ihm nicht nach Wunsche geht, und über die Menschen nicht klagen, die ihm nicht wohlwollen.[20])

Die Beschränkung der sinnlichen Begierden geht hier nicht bis zur Entsagung, sondern sie sollen nur das rechte Maass und das Gleichgewicht zwischen Sinnlichem und Geistigen bewahren. „Grundlage der Tugend ist es, sein eignes Herz zu bewachen; diess kann aber nicht besser geschehen, als wenn die Begierden eingeschränkt werden und der Mensch möglichst wenig Wünsche hat."[21]) Die rechte Tapferkeit besteht nicht darin, Andere zu besiegen, sondern sich selbst.[22]) Betrunkene Chinesen sieht man äusserst selten, und auf den hinterindischen Inseln, wo sich vor allen die europäischen Soldaten einer grenzenlosen Trunksucht ergeben, sind die zahlreichen Chinesen die einzigen unter der bunten Bevölkerung, welche die strengste Mässigkeit beobachten; ebenso sind sie gegenwärtig in Californien fast die einzigen ordentlichen und mässigen Menschen. — Als unter Kaiser Yu um 2200 vor Chr. der Reisbranntwein erfunden wurde, und dem Kaiser, der sein Reich durchreiste, von dem neuen Getränk gereicht wurde, sagte er: „ach, wie viel Unheil sehe ich aus diesem Getränk für China entspringen, man verweise den Erfinder aus des Reiches Grenzen und gestatte ihm nie wieder die Rückkehr."[23]) Ein Kaiser des fünften Jahrhunderts nach Chr. verbot den Handel damit sogar bei Todesstrafe.[24])

[1]) Meng-tseu, II, 4, 17; Tchoung-young, c. 20, 5. — [2]) Meng-tseu, II, 5, 48. 51. — [3]) Tahio, c. 7, 1. (Pauthier). — [4]) Meng-tseu, II, 6, 8. — [5]) Meng-tseu, II, 7, 35. 36. — [6]) Tchoung-young, c. 20, 8; Chou-king, I, c. 2; de Mailla hist. I,

p. 59. — [7]) Tchoung-young, c. 13, 3. — [8]) Rosenkranz, System d. Wissensch. S. 520. — [9]) Meng-tseu, II, 2, 47. 48. — [10]) Tchoung-young, c. 14, 4. — [11]) Mém. d. Chin. XII, p. 121. — [12]) Ebend. p. 125. — [13]) Meng-tse, II, 7, 84. — [14]) Ebend. I, 1, 36. — [15]) De Mailla, hist. II, p. 27. — [16]) Chou-king, p. 260. — [17]) Mém. d. Chin. XII, p. 128. — [18]) De Mailla, hist. VI, p. 50. — [19]) Meng-tseu, II, 2, 50. — [20]) Tchoung-young, c. 14, 3. — [21]) Meng-tseu, II. 8, 47; II, 1, 54. — [22]) Tchoung-ouyng, c. 10. — [23]) De Mailla, I, p. 122. — [24]) Ebend, V, p. 106.

§ 46.

Der Chinese ist als freie Persönlichkeit nichts, ist alles, was er ist, schlechterdings nur als ein in das Ganze streng eingefügter Theil; jeder Chinese ist nur an dieser seiner Stelle, wohin ihn einmal der ordnungsmässige Lauf des Himmels gestellt, von Werth und Geltung; er ist mit seiner socialen und geschichtlichen Lage vollständig verwachsen und lässt sich daraus nicht lösen. Der wahrhaft freie und persönliche Mensch bleibt in allen Lagen des Lebens bei sich selbst, ist nicht ein Sclave der Verhältnisse, sondern herrscht über sie. Der Chinese aber ist nur ein Theilwesen eines ganzen Organismus, ist nichts an sich, sondern nur an einem Andern; er wurzelt wie eine Pflanze in dem Boden seiner äusseren Stellung, und einmal aus diesem herausgerissen, verdorrt er sofort, denn er hat sein eigentliches Leben nicht in sich, sondern ausser sich, eben weil er noch nicht wahrhaft geistige Persönlichkeit ist. Der Chinese, so beharrlich, besonnen und umsichtig er im gewöhnlichen Leben auch ist, verliert alle Haltung, sobald ihm in seiner geschichtlichen Stellung der Boden unter den Füssen weggerissen wird; wenn der Staatsmann die Ordnung des Staats aus den Fugen gehen oder der Bürger seine bürgerlichen Verhältnisse zerrüttet sieht, so verliert der Chinese den Kopf und das Herz, er gilt sich selbst nichts mehr, er stürzt mit seiner Stellung zugleich ins Verderben. Der sonst so nüchterne, alle Überspanntheit hassende Chinese schreitet sofort zum Selbstmord, wenn er das sociale Gebäude, in welchem er wohnt, wanken sieht; dieses Gebäude ist für ihn eigentlich das Gehäuse, mit dem er wie eine Schnecke wirklich verwachsen ist, und dessen Verlust er so wenig wie diese überleben kann. In Zeiten geschichtlicher Erschütterung ist der Selbstmord an der Tagesordnung. Der wahrhaft persönliche Mensch bei den activen Völkern steht über seinem Schicksal, und die höchste Gefahr ruft ihn zur kühnsten That; der Chinese, den passiven Völkern angehörend, geht in sein Schicksal auf, und die Gefahr drückt seine Seele zusammen, schlägt allen Thatenmuth nieder. Der Selbstmord erscheint in

solchen Fällen dem Chinesen nicht als ein Unrecht, nicht als Feigheit, sondern als eine Tugend, und wird von der Geschichte gerühmt.

Der letzte Kaiser der Han-Dynastie im dritten Jahrhundert nach Chr. tödtete in der Bedrängniss sich selbst.[1]) Als die Mongolen unter Tschingis-khan das Reich bedrängten, tödteten sich Tausende der angesehnsten Chinesen durch Gift oder Ertränken; Anführer liessen sich von ihren Dienern den Kopf abschlagen etc.,[2]) und zuletzt stürzten sich der Kaiser und seine Minister selbst in die See.[3]) — Am häufigsten, auch bei Fürsten, geschieht der Selbstmord durch Erhängen; so erhing sich auch bei dem Eindringen der Mantschu der Kaiser.[4]) Solche Thaten werden hoch gefeiert. Nicht selten tödten sich boshafte Frauen durch Opium oder durch Ertränken, weil dann ihre Männer dafür zur Verantwortung gezogen werden.[5])

[1]) Gützlaff, Gesch. d. chin. R. S. 144. — [2]) Ebend. S. 359. 361 — 65. 367. 379. — Marco Polo, II, 25. — [4]) De Mailla, X, p. 492. — [5]) Gützlaff, im Ev. R. B. 1852, 2.

§ 47.

Die Familie.

Der Mittelpunkt des sittlichen Lebens, wo sich alle Strahlen der Liebe vereinigen, ist bei den Chinesen die Familie; und im ganzen Heidenthum, — die Deutschen ausgenommen, — hat das Familienleben nie wieder eine so hohe Bedeutung errungen als bei den Chinesen. Familienliebe ist die höchste, und Familienglück mit keinem andern zu vergleichen.[1]) Die Familie, von Fo-hi begründet und geordnet, ist das innerste Heiligthum des chinesischen Lebens; in ihr offenbart sich unmittelbar das Gottesleben. Wiederholt sich in den Gatten nicht der Urgegensatz der zeugenden Kraft und des empfangenden Stoffs, des Himmels und der Erde?[2]) und sind die Kinder nicht ebenso das Erzeugniss des Einswerdens der beiden Geschlechter, wie die Creaturen das Erzeugniss des Einswerdens der Urkraft und des Urstoffs sind? Die Familie ist der volle, ungeschwächte Wiederstrahl des göttlichen Lebens, sie trägt das Mysterium der Weltentstehung in ihrem Schoosse; in ihr setzt sich das göttliche Urleben weiter fort, und das Familienleben ist an sich ein Leben in Gott, ist ein lebendiger Gottesdienst. Wenn irgendwo, so ist bei den Chinesen die Ehe ein S a c r a m e n t. — Alle andere Liebe muss vor der Familienliebe zurückstehen; und die Lehre, dass wir a l l e Menschen gleich sehr lieben müssten, wird als Ketzerei erklärt.[3]) Der Bruder geht über den Freund, und der Vater über alle andern Menschen;[4])

und eines Kaisers erste Pflicht ist die gegen seine Eltern und Blutsverwandten, und die zweite erst die Pflicht gegen sein Volk.[5])

Die Liebe zu den Verwandten hat natürlich verschiedene Grade; am höchsten steht die Liebe zu den Eltern; Gattin und Kinder stehen erst in zweiter Reihe, dann folgen die älteren Brüder und zuletzt die übrigen Verwandten.[6])

[1]) Chi-king, II, 1, 4. — [2]) Kong-tse in Mém. d. Ch. XII, p. 238. 281; Hi-tse, XV, 12, im Yk. II, p. 545. — [3]) Meng-tseu, II, 5, 8; II, 7, 33. — [4]) Ebend. II, 7, 10. — [5]) Ebend. II, 8, 1. — [6]) Tchoung-young, c. 20, 5; Meng-tseu, I, 1, 47.

§ 46.

Das **Weib** hat in China eine viel höhere Stellung als bei den früheren Völkern. Die Milde der Gesinnung, die Auffassung des Lebens als eines innig in sich zusammenhängenden und in allen seinen Theilen vernünftigen und berechtigten weist auch dem weiblichen Geschlecht eine berechtigte Stellung in der menschlichen Gesellschaft an. Das Weib ist nicht mehr Sclavin, nicht mehr ein Gegenstand der Willkür, denn die Willkür ist das schlechthin Unvernünftige, und ist in China an sich ein Unrecht; in die friedliche und glückliche Harmonie des Alls muss auch das Weib eingefügt sein. Von der hohen und heiligen Bedeutung der Familie aber empfängt auch das Weib eine viel höhere Stellung; sie ist ebensogut ein Wiederstrahl des göttlichen Urlebens wie der Mann, wenn auch der Mann als das Bild der activen Seite des Urseins eine Überordnung behauptet. Freilich ist noch keine solche Anerkennung der Weiblichkeit, wie sie im christlichen Bewusstsein gilt, hier zu suchen, freilich hat nach unseren Begriffen das Weib immer noch eine sehr niedrige Stellung, aber in der vorchristlichen Zeit ragt das chinesische Volk in der Geltung des Weibes hervor. Einzelne Frauen werden schon im höchsten Alterthum als Wohlthäterinnen des Volkes und als Tugend-Ideale hoch gefeiert, Frauen erhalten Ehrenbogen für grosse Verdienste, und den Müttern gebührt gleiche Ehrfurcht wie den Vätern. Dass die Frauen dem Manne unweigerlichen Gehorsam schuldig sind, ist natürlich keine Erniedrigung des Weibes, sondern versteht sich bei der chinesischen Welt-Anschauung, die keine Freiheit kennt, von selbst.

Frauen werden in der Geschichte oft rühmend erwähnt; die Gattin des dritten Kaisers begründete die Seidenzucht, und die jedesmalige Kaiserin ist deren Beschützerin;[1]) selbst in der Litteratur treten Frauen auf, und auch die chinesische Geschichte ist von einer Frau bearbeitet worden.[2]) Frauentreue wird durch den

Staat belohnt; ein Bogen aus weissem Marmor ehrte das Andenken dreier Schwestern, die ihre Verlobten verloren hatten und bis zu ihrem Tode keusch und ehelos blieben; auch treuen Wittwen sind Ehrenbogen errichtet worden.[3]) Die Frau erhält ihr Grab immer neben dem des Mannes.[4]) Frauen dürfen nicht gefangen gesetzt werden, ausser bei grossen Verbrechen und bei Ehebruch.

Die geringere Geltung des Weibes tritt aber doch andrerseits auch stark hervor. Die ganze Erziehung der Mädchen tritt hinter der der Knaben sehr zurück, „denn was kann ein Weib Bedeutendes leisten? Wie der Wein bereitet und bewahrt, die Speise gekocht wird, dafür mag sie sorgen; ein Mädchen muss vor allem darauf achten, den Eltern nicht lästig zu werden."[5]) Der neugeborne Knabe wird sorgfältig in die besten Tücher gehüllt, das Mädchen nur in Lumpen;[6]) das Mädchen muss mit Scherben spielen, wo der Knabe mit Edelsteinen tändelt, und wenn ein Vater nach der Zahl seiner Kinder gefragt wird, so zählt er bloss die Söhne.[7]) Die Mädchen, selbst die vornehmen, werden selten unterrichtet, sehr selten können Frauen gut schreiben oder lesen. Im Hausstand müssen die Frauen die niedrigeren Geschäfte verrichten, und dürfen selten ausgehen; das Haus ist ihr Gefängniss.[8]) Kong-tse, welcher von den Frauen sonst mit vieler Achtung spricht, sagt: „die Frau ist dem Manne in ihrem ganzen Dasein unterworfen; wenn er stirbt, wird sie darum noch nicht ihre eigne Herrin; als Tochter steht sie unter dem Befehl ihrer Eltern oder, in deren Ermangelung, ihrer älteren Brüder; als Wittwe steht sie unter der Aufsicht ihres ältesten Sohnes, und dieser, mit aller Liebe und Achtung sie behandelnd, soll alle Gefahren von ihr entfernen, denen die Schwäche ihres Geschlechtes sie aussetzen könnte."[9])

[1]) De Mailla, hist. I, p. 24. — [2]) Ebend. I, préf. p. XVIII. — [3]) Braam, Reise, I, 88. — [4]) Chi-king, I, 10, 11; u. p. 261. — [5]) Ebend. II. 4, 5. — [6]) Ebend. II, 4, 5. — [7]) Gützlaff, im Ev. R. Bote, 1852. No. 2. — [8]) Ebend. — Braam, etc. I, S. 208 — [9]) Mém. d. Chin. XII, p. 281.

§ 49.

Der Mittelpunkt des Familienlebens, die Ehe, hat einen hohen, fast mysteriösen Charakter; das göttliche Naturleben wiederspiegelnd ragt die Ehe selbst über das Gebiet des Sittlichen in das Theologische nnd Kosmologische hinein. Das kosmische und sacramentale Wesen der Ehe macht dieselbe zu einer sittlichen Pflicht, der kein Tugendhafter sich entziehen darf. In der Familie concentrirt sich alle Sittlichkeit, und ehelos bleiben heisst die Familie zerstören. Der Ehelose bricht die fortlaufende Kette der Familie ab, er ist der Mörder seines Geschlechtes;

und da es die heiligste Pflicht der Chinesen ist, die Ahnen zu ehren, durch Spenden sie zu erfreuen, und sie dadurch mit der Gegenwart zu verknüpfen und ihre Erinnerung bleibend zu machen, so frevelt der Ehelose an der Kindespflicht gegen die Eltern, er raubt ihnen das Glück zahlreicher Nachkommenschaft, raubt ihnen die Erinnerung und Verehrung, und lässt ihre Verbindung mit dem lebenden Menschengeschlecht verdorren; [1]) ja es scheint bisweilen fast, als ob das Fortleben nach dem Tode von dieser Ehrung durch die Nachkommen abhängig gemacht werde. Nicht das Cölibat, sondern die Ehe ist der vollkommenste Zustand des Menschen, und die Ehe ist eine so heilige Pflicht, dass hier der einzige Fall ist, wo ein Sohn den Eltern den Gehorsam versagen darf, und selbst gegen den Willen der Eltern eine Ehe einzugehen nicht nur berechtigt, sondern sogar verpflichtet ist. [2]) Die Ehe ist, sagt Kong-tse, „der wahre Stand des Mannes, weil er durch sie seine Bestimmung auf Erden erfüllt; nichts ist darum ehrwürdiger, nichts was ihn ernster beschäftigen soll.“ [3]) Wer nur irgend kann, nimmt ein Weib, und sollte er den letzten Heller darauf verwenden; man heirathet daher auch gewöhnlich sehr jung, der Mann meist mit 20 Jahren; Chinas ungeheure Bevölkerung ruht auf diesem Grunde. Nach gesetzlichen Bestimmungen, die weit über Kong-tse hinausreichen, darf der Mann mit 20, das Mädchen mit 15 Jahren heirathen, der Mann soll aber die Verheirathung nicht über das dreissigste, das Mädchen nicht über das zwanzigste Jahr verzögern. [4])

Die Schliessung der Ehe geschieht unter Formen, welche den hohen Ernst der Sache durch die Feierlichkeit der Gebräuche und durch die Vorsicht der vorangehenden Prüfung ausdrücken; da die Ehe nicht bloss die betreffenden Gatten, sondern die ganze Familie angeht, so ist die Einwilligung der Eltern oder nächsten Verwandten in der Regel erforderlich. [5]) Die Verwandtschaftsgrade werden streng beachtet, und die Ehe zwischen nahen Verwandten ist verboten. Eine priesterliche Einsegnung giebt es nicht, weil es keine Priester giebt. Die Vielweiberei ist erlaubt, selbst bei den als sittliche Ideale geltenden Kaisern vorhanden, ist aber nicht gewöhnlich und wird nicht gelobt; schon die allgemeine Sitte, sich jung zu vermählen, und die Verachtung der Ehelosigkeit machen eine grössere Verbreitung der Vielweiberei nicht möglich; und wo mehrere Frauen sind, erscheint die eine als die rechtmässige, und die andern nur als Nebenfrauen.

Die Verlobungen werden nach uralten Gesetzen durch Brautwerberinnen, meist alte Frauen, eingeleitet, welche das beanspruchte Mädchen kennen zu lernen und die Bedingungen und die Erlaubniss der Eltern einzuholen haben.[6] Besonders erkundigen sie sich nach den Sitten des Mädchens, nach der Kleinheit ihrer Füsse, — ein Schuh derselben wird den Eltern des Bräutigams gezeigt, — und nach dem Brautpreis. Es muss nämlich für die Braut den Eltern ein nach dem Range und dem Wohlstand derselben verschiedener Preis gezahlt werden, denn die Eltern haben das Mädchen erzogen; die Summe steigt von 10 bis 3000 Thaler unsers Geldes; wohlhabende Eltern statten dafür aber auch die Braut reichlich aus. Die Astrologen werden über die Zukunft der Ehe und über den zur Hochzeit günstigen Tag befragt. Vor der Schliessung der Ehe dürfen die Verlobten einander nicht sehen, und die Ehe wird gradezu rückgängig gemacht, wenn der Bräutigam seine Braut vorher schon gesehen hat, und dieser muss dann die Hälfte des Kaufpreises erlegen. Die Hochzeit ist meist prunkend. Die Braut wird in einem Tragsessel nach dem Hause des Bräutigams gebracht, und dort vor der Thür von ihm empfangen. Wenn ihm die Braut bei dem ersten Anblick nicht gefällt, so darf er sie zurückschicken; sobald sie aber einmal die Schwelle überschritten, ist sie seine Gattin. Sie tritt nun in die Halle der Ahnen, kniet vor deren Bildern oder Namentafeln an der Seite ihres Bräutigams nieder, und trinkt dann mit demselben aus derselben Schaale. Damit ist die Ehe geschlossen; eine Einsegnung findet nicht statt, bisweilen nur eine Bannung und Austreibung der bösen Geister aus dem Hause. Nach älteren Sitten lebte die Braut mit dem Manne drei Monate zusammen, ehe die Hochzeit gefeiert wurde; aber sie schliefen getrennt, fasteten dann beide kurz vor der Hochzeit und erflehten die Hilfe des Himmels.[7] — Einige Zeit nach der Hochzeit versammeln sich alle Nachbarinnen und Freundinnen bei der jungen Frau, geben ihr guten Rath oder tadeln sie, und sie muss alles ruhig anhören und versprechen sich zu bessern.[8] Auch kehrt die junge Gattin bald darauf wieder in das väterliche Haus zurück und bleibt dort einige Zeit von ihrem Gatten getrennt.[9] Jetzt, bei gesunkener Sittlichkeit, wird wohl auch mit Mädchen Handel getrieben; schöne Mädchen werden jung gekauft, erzogen und nachher verkauft, die schönsten gelten 400 bis 700 Louisdor.[10]

Die verbotenen Verwandtschaftsgrade erstrecken sich sehr weit; Fo-hi theilte das Volk in hundert Geschlechter, von denen jedes einen gemeinsamen Namen erhielt; Niemand durfte sich nun mit

einem Mädchen von dem gleichnamigen Geschlecht verehelichen: jedoch ist ein Concubinat in solchen Fällen gestattet.[11])

Die Vielweiberei hat die Beispiele hochgepriesener Männer für sich. Kaiser Yao gab seinem Nachfolger Schun zwei seiner Töchter zugleich zu Frauen.[12]) Der dritte Kaiser, Hoang-ti hatte vier Frauen, von denen aber nur die erste die Würde der Kaiserin hatte;[13]) in vielen ähnlichen Fällen wird die eigentliche Gattin, welche die Würde des Gatten theilt, von den Nebenweibern unterschieden. Reiche nehmen auch jetzt sehr oft mehrere Frauen; Männer, welche ihren Aufenthalt häufig wechseln, haben oft an verschiedenen Orten zugleich Frauen.[14]) Die Beischläferinnen haben nicht gleiches Recht mit der rechtmässigen Frau und ihre Kinder erst hinter den Kindern der ersteren ein Erbrecht.[15]) In der Blüthezeit des Reiches steigerte sich die Vielweiberei der Kaiser. Nach dem Li-ki hat der Kaiser das Recht, neben der eigentlichen Kaiserin noch 130 Frauen zu halten, von denen drei einen höheren Rang haben.[16]) Ein Kaiser im zweiten Jahrhundert nach Chr. hatte 1000 Weiber in seinem Pallast;[17]) wahrscheinlich entstanden aus diesen Harems auch die etwas später erwähnten berittenen Leibgarden von tatarischen Weibern, ganze Regimenter bildend.[18]) Kaiser Jang-ti um 600 nach Chr. hatte 2000 Frauen, und 1000 reitende Weiber begleiteten ihn als Leibgarde;[19]) jedoch wird diese Weiberwirthschaft keineswegs gelobt, und einer seiner Nachfolger schickte alle diese Weiber fort und nahm nur eine einzige Frau, die als ein Muster von ehelicher Treue und weiblicher Tugend gepriesen wird.[20])

[1]) Chi-king, I, 1, 5; Meng-tseu, II, 1, 63. 67. — [2]) Meng-tseu, II. 3, 6. — [3]) Mém. d. Chin. XII, p. 280. — [4]) Ebend. p. 279. — [5]) Meng-tseu, I, 6, 10; II, 3, 6; Chi-king, p. 227. — [6]) Chi-king, I, 15, 5, u. p. 227. — [7]) Chi-king, p. 227; Gützlaff, die Mission in China; 6. Vortrag (Berlin, 1850) S. 12; ders. im. Ev. R. Bote, 1852, No. 2. — [8]) Ev. R. Bote, a. a. O. — [9]) Chi-king, p. 221. — [10]) Braam, Reise. II, 102. — [11]) De Mailla, hist. I, p. 6; Li-ki im Chi-king, p. 228. — [12]) Meng-tseu, II, 3, 3. 4; Chou-king, p. 9; Neumann, bei Illgen, a. a. S. 15. — [13]) De Mailla, hist. I, p. 28; vgl. 35. — [14]) Gützlaff, Ev. R. B. 1852, No.2. — [15]) Meng-tseu, II, 6, 26; Biot, im Journ. As. III ser. t. III. p. 263. — [16]) De Mailla, hist. VI, p. 40. — [17]) Gützlaff, Gesch. d. Chin. Reichs, S. 128. — [18]) Ebend. S. 156. — [19]) Ebend. S. 210. 223. — [20]) Ebend. S. 223; de Mailla, hist. VI, p. 41.

§ 50.

Die Gattin ist dem Manne keineswegs gleichgestellt, sondern ihm zum unbedingten Gehorsam verpflichtet; der Mann ist des Weibes Herr.[1]) Die eheliche Treue der Frauen wird hochgeehrt, selbst in besonderen Fällen durch Ehrenbogen,[2]) — immer aber von der Männer grossen Eifersucht bewacht. Die

Wiederverheirathung der Wittwen ist zwar erlaubt,[3]) aber ruhmvoll ist es, wenn Wittwen oder verlobte Bräute auch dem gestorbenen Gatten oder Bräutigam Treue halten, und nicht wieder sich verehelichen;[4]) Ehrenbogen auch für solche Treue finden sich vor. Zur Zeit des Kong-tse erlaubte schon die Sitte nicht mehr eine zweite Verheirathung der Wittwen; diese mussten sich vielmehr ganz von der Welt zurückziehen und in ihrem Hause verschlossen leben, um keine draussen vorgehenden Dinge sich kümmernd; ihr Schlafgemach sollte in der Nacht erleuchtet sein; Kong-futse billigt diese Sitte ganz und gar.[5])

Es waltet bei der Ehe der Charakter eines Vertrages vor; eine unverbrüchliche Geltung hat sie noch nicht; die Ehe-Scheidung ist des Mannes und unter Umständen auch des Weibes Recht, doch wird die Ehescheidung von Seiten der Frau in der ältern Zeit als Unrecht betrachtet.[6]) Der Ehebruch ist durch die Gesetze mit harter Strafe belegt.

Die Eifersucht der Männer erscheint oft seltsam genug. Im Vertrage von Nertschinsk in neuester Zeit wurde festgesetzt, dass in dem Handelsort Maimatschin an der russischen Grenze und in einem Umkreise von 60 Wersten keine Frau sich aufhalten dürfe.[7]) Die Frauen werden in China streng im Hause gehalten und dürfen mit fremden Männern nicht sprechen. Nach einer alten Weissagung wird das letzte Herrschergeschlecht untergehen, wenn die Frauen sich öffentlich auf der Strasse sehen lassen werden;[8]) und in dem Berichte des Leibarztes des Kaisers Tao-kuang [1837] über den Einfluss des Opiums heisst es: „Ich habe mich überzeugt, dass das Opium nicht bloss ein tödtliches Gift ist, sondern dass durch den Genuss desselben eine solche Sittenverderbniss herbeigeführt worden ist, dass Frauen ohne Scham im Vorderhause vor Aller Augen mit ihren Männern sprechen und Opium mit ihnen rauchen.[9])

Die Treue der Frauen steigert sich in einzelnen Fällen selbst bis zum Selbstmord. Einem Kaiser des neunten Jahrhunderts nach Chr. erklärte seine Beischläferin, sie werde ihm in den Tod folgen; er reichte ihr sein Schnupftuch; und kaum hatte er die Augen geschlossen, so erhing sie sich; sie wurde zum Lohn für solche Treue nach ihrem Tode in den Fürstenrang erhoben.[10])

Die Entlassung der Frau soll nach Kong-tse nicht nach Willkür geschehen, sondern ist nur in folgenden Fällen erlaubt: wenn sie sich nicht mit ihren Schwiegereltern vertragen kann, wenn sie unfruchtbar ist, wenn sie unkeusch oder in begründetem Verdacht der Untreue, wenn sie durch Verleumdung oder Ausplaudern den Familienfrieden stört, wenn sie einen widerwärtigen Fehler hat,

wenn sie unverbesserlich geschwätzig ist und wenn sie im Hause etwas veruntreut. Der Mann darf sie aber in diesen Fällen dennoch nicht entlassen, wenn sie keine Eltern mehr hat und nicht weiss, wohin, oder während der dreijährigen Trauer der Frau um Schwiegervater oder Schwiegermutter, oder wenn der bei der Verehelichung arme Mann während der Ehe reich geworden ist.[11]) Auch die Nebenfrauen dürfen nicht ohne genügenden Grund entlassen werden. — Die Frau darf ihrerseits den Mann verlassen, wenn der Mann sie grausam behandelt oder jahrelang abwesend ist.[12])

[1]) Meng-tseu, I, 5, 30; I, 6, 5. Mém. d. Chin. XII, p. 280. — [2]) Braam, Reise. I, S. 88. — [3]) Y-king, II, p. 109. — [4]) Chi-king, I, 4, 1; u. p. 239. — [5]) Mém. d. Chin. XII, p. 281. — [6]) Chi-king, I, 4, 3. — [7]) Nordische Biene, 1846, 19 Dec. — [8]) Röttger, Gesch. der Brüderschaft des Himmels u. der Erden, 1852. S. 7. — [9]) Ebend. S. 7. — [10]) De Mailla, hist. VI. p. 494. — [11]) Mém. d. Chin. XII, p. 282. — [12]) Gützlaff, im Ev. R. B. 1852, No. 2.

§ 51.

Bei der hohen Bedeutung und der Allgemeinheit der Ehe ist die Keuschheit der Chinesen während der Blüthezeit des Volkes unserer Anerkennung würdig. Die Lieder des Schi-king athmen oft eine sehr zarte und keusche Gesinnung. Die Gesetzgebung schützt wenigstens die öffentliche Sittlichkeit. In der Zeit des sinkenden Volksgeistes fällt freilich auch die geschlechtliche Sittlichkeit tief, und schon Marco Polo's Schilderungen geben ein düsteres Bild der herrschenden Unsittlichkeit; die Gegenwart steht hinter den Zuständen unserer Grossstädte nicht zurück;[1]) die Dirnen sind meist Sclavinnen und verdienen für ihren Herrn.

Kong-tse verlangte als eine der wichtigsten Regierungs-Maassregeln, dass jedes uneheliche Zusammenleben schlechterdings verboten werde.[2]) Nach den Gesetzen wird Entführung eines Mädchens mit 100 Hieben, Verführung eines Mädchens unter 12 Jahren mit Erdrosselung bestraft; ein Mann, der seiner Frau den Ehebruch gestattet, erhält 90 Hiebe, und eben so viel ein Mandarin, welcher liederliche Häuser besucht. Die Wirklichkeit ist freilich anders als das Gesetz. — Zur Zeit, als Marco Polo in China war, standen in Peking 25,000 Buhldirnen unter polizeilicher Aufsicht; sie waren verpflichtet, sich zur Verfügung der Regierung zu stellen; fremde Gesandten erhielten jede Nacht eine derselben. Sie waren zum Theil sehr wohlhabend und reich geschmückt, wohnten in schönen Häusern, und hielten sich Dienerinnen; sie waren wohl erfahren in buhlerischen Künsten „so dass Fremde, welche ein Mal ihre Reize gekostet, in einen Zustand der Bezauberung versetzt, und von ihnen

so berückt werden, dass sie sich aus ihren Fesseln nicht wieder los machen können."[3])

[1]) Gützlaff, im Ev. R. B. 1852. No. 2. — [2]) Mém. d. Chin. XII, p. 231. — [3]) Marco Polo, II, c. 7, S. 290; II, c. 68, p. 468. (Bürk.)

§ 52.

Das Verhältniss zwischen Eltern und Kindern ist bei den Chinesen inniger als sonst im ganzen Heidenthum; es ist das letzte und reinste Wiederbild des Verhältnisses zwischen dem Himmel und der Creatur; es ist nicht bloss ein sittliches, sondern auch ein religiös-kosmisches Verhältniss. Was der Himmel für die Welt ist, das ist der Vater für seine Kinder; und die Ehrfurcht der Kinder gegen den Vater steht in China fast auf gleicher Stufe mit der Verehrung des Himmels, ist unbedingt die höchste und heiligste aller Pflichten, und alle übrigen Tugenden fliessen aus der Kindesliebe.[1]) Der Vater ist im eigentlichsten Sinne des Himmels Vertreter den Kindern gegenüber. Die Liebe der Kinder zu den Eltern ist die erste und heiligste, ist höher als die Liebe zu dem Gatten, höher als die Ehrfurcht vor dem Kaiser; ja selbst die Pflichten des Kaisers gegen sein Volk sind der Ehrfurcht vor seinem Vater untergeordnet, selbst wenn dieser ein ruchloser ist; des Kaisers Vater ist nicht dessen Unterthan.[2])

Drei Pflichten hat jeder Sohn gegen seine Eltern: sie zu unterstützen, wenn sie arm sind, sie zu warnen und zu ermahnen, wenn sie Fehler haben, und ihnen Nachkommen zu erzeugen.[3]) Ernährung der alt gewordenen Eltern ist die höchste Pflicht jedes Sohnes, und schwer versündigt sich, wer durch Verschwendung, Spiel, Trunk oder Zank sein Vermögen oder sein Leben und damit auch das Wohl seiner Eltern gefährdet.[4]) Undank gegen Vater oder Mutter verfällt dem allgemeinen Abscheu; und der Sohn oder die Tochter, welche den Vater oder die Mutter durch Worte beschimpft, wird auf Anklage der Eltern erdrosselt (vgl. 3. Mos. 20, 9).[5]) Hohe Kindesliebe dagegen wird nicht selten mit Ehrenbogen belohnt.

Die gestorbenen Eltern, — die Mutter eben so wie der Vater, — müssen drei Jahre lang betrauert werden, und ihre feierliche Bestattung ist heilige Kindespflicht; wenn beide Eltern sterben, so dauert die Trauerzeit sechs Jahre.[6]) Auch nach der Trauerzeit werden jährliche Todtenfeiern dem Verstorbenen veranstaltet und Speisen auf dessen Grab gesetzt.[7]) Die Kinder werden von den Eltern nur kurze Zeit betrauert, und nur wenn der einzige Sohn kinderlos stirbt, also das Geschlecht verlischt, trauert der

Vater drei Jahre lang.[8]) — Aus der Trauerfeier ist der Ahnenkultus erwachsen.

Nächst der Ehrfurcht gegen die Eltern ist jeder Mensch zur Ehrfurcht gegen die älteren Brüder verpflichtet, besonders wenn der älteste das Haupt der Familie ist.[9])

Ein Wiederschein der Ehrfurcht gegen die Eltern ist die hohe Achtung vor dem Alter überhaupt. Hundertjährige Greise erhalten oft Ehrenbogen, weil solches Alter ein tugendhaftes Leben voraussetzt.[10])

„Wenn die Eltern irren, — sagt das Buch Liki, — so soll sie der Sohn mit Demuth, Bescheidenheit und Sanftmuth auf den Irrthum aufmerksam machen. Weisen sie den Tadel zurück, so soll er sich bestreben, immer gehorsamer und ehrerbietiger gegen sie zu sein, und dann muss er ihnen ihren Irrthum wieder vorhalten. — — Und wenn die erzürnten Eltern den Sohn züchtigen, bis das Blut herabfliesst, so darf er dennoch keinen Groll gegen sie hegen, sondern muss sie nur mit um so grösserer Ehrerbietung behandeln.“[11]) Andere Aussprüche des Li-ki sind folgende: „Ein Sohn besitzt nichts Eigenes, so lange seine Eltern leben; er darf sogar nicht sein Leben für einen Freund in Gefahr setzen. — — Er setze sich nie auf denselben Teppich, auf dem sein Vater sitzt. — — Wenn der Vater oder die Mutter krank ist, so erscheint ein guter Sohn in seinem Anzuge vernachlässigt, in seinen Worten zerstreut, in seiner Haltung verstört; er berührt kein Musik-Instrument, er isst und trinkt ohne Appetit, er lächelt nur mit leichter Bewegung des Mundes; — — wenn Vater oder Mutter irgend einen Kummer haben, so macht und empfängt er keinen Besuch. — — Ein Sohn geht beim Ausgehen immer einen Schritt hinter seinem Vater, und dasselbe gilt von einem jüngeren Bruder in Bezug auf den älteren. — — Wenn der Vater dich irgend wohin entbietet, so mache keinerlei Einwendungen, sondern lass sofort, was du in Händen hast, und iss selbst den angefangenen Bissen nicht zu Ende, sondern gehe auf der Stelle.“[12]) —

Als ein Ideal kindlicher Liebe gilt Kaiser Schun, dessen oft wiederholtes Muster-Beispiel in sagenhaftem Glanz erscheint. Schun, noch ehe er in hohen Würden war, wurde von seinem lasterhaften Vater bitter gehasst und verfolgt; seine Trauer über des Vaters Ruchlosigkeit konnte nicht dadurch gemildert werden, dass ihn Kaiser Yao zum Reichsverweser machte und ihm seine zwei Töchter zur Ehe gab; er liebte seine Eltern mehr als seine Gattinnen; und obgleich ihn der Vater einst lebendig verbrennen wollte, indem er ihn auf das Dach seiner Scheuer steigen liess, das er

ausbessern sollte, dann die Leiter unter ihm wegzog, und Feuer anlegte, — und obgleich sein Bruder und sein Vater ihn ein anderes Mal in einem Brunnen verschütten wollten, so liebte Schun dennoch Vater und Bruder; und als er Kaiser war, gab er dem letztern, obgleich dieser sich gegen ihn empörte, hohe Ämter, machte ihn zum Fürsten, denn, sagte er, zwischen Brüdern gilt nicht das gewöhnliche bürgerliche Recht, sondern die Liebe; und Meng-tse erklärt es für rühmlich, dass Schun seines Bruders Verbrechen nicht bestrafte, denn die Bruderpflicht stehe höher als das bürgerliche Gesetz. [13]) — Es wird die Frage aufgeworfen, was Schun zu thun gehabt hätte, wenn sein Vater einen Mord begangen hätte. Der Richter, antwortete Meng-tse, würde den Vater des Kaisers zum Tode verurtheilt haben; und der Kaiser durfte ihn nicht daran hindern, denn er durfte das Gesetz nicht verletzen; aber die Liebe zum Vater ist höher als die Liebe zum Reich; er würde die Herrschaft von sich geworfen haben wie einen Strohschuh, und würde mit dem Vater entflohen sein, und als Flüchtling mit seinem Vater in einer Einöde zugebracht haben. [14])

Während der dreijährigen Trauer um die gestorbenen Eltern enthalten sich die Chinesen aller weltlichen Freude, nehmen an keiner Hochzeit und keinem andern frohen Feste Theil, tragen weisse, hanfene Kleider, eine weisse Kopfbinde oder einen weissen Hut, Strohschuhe, schmücken das Haar nicht, gehen auf einen Stab gestützt einher, und geniessen geringe Nahrung; höhere Staatsbeamte ziehen sich bei der Trauer ein Jahr lang von ihrem Amte zurück, und ein trauernder Kaiser hält sich lange und viel in seinem Pallaste verborgen. [15]) Während der Trauer wird vor die Gedenktafel der Verstorbenen täglich eine Schaale voll Reis gesetzt. [16]) — „Die Trauer, sagt das Li-ki, dauert drei Jahre, aber ein tugendhafter Sohn bewahrt sein Lebenlang den Eltern ein liebendes Andenken und betrauert sie immerfort; er erlaubt sich am Jahrestage ihres Todes keine Freude. — Es ist ein hoher Beweis von kindlicher Liebe, wenn der Sohn während der drei Trauerjahre nichts von dem verändert, was sein Vater gemacht oder geordnet hat. — — Wenn der Sohn 50 Jahre alt ist, so ist er in der Trauerzeit nicht mehr verpflichtet, die Enthaltung bis zur Abmagerung zu treiben; mit 60 Jahren darf er sich nur noch wenig Dinge entziehen, und mit 70 Jahren reicht es hin, Trauerkleider zu tragen, und er darf Fleisch essen und Wein trinken.“ [17]) — Jetzt trauert man in jedem der drei Trauerjahre nur acht Monate. [18]) Aber die auch schon früher vorkommende Verkürzung der Trauerzeit wird als eine unsittliche Neuerung bitter getadelt. [19])

Die jährlichen Todtenfeiern gelten in allen Zeiten der chinesischen Geschichte als heiligste Kindespflicht, und die Ahnen-Verehrung, der vollendete Ausdruck dieser Feiern, gehört viel mehr in das Gebiet der Familienliebe als in das des Kultus; die Spenden sind nur Liebesgaben, wie bei uns die Blumen auf den Gräbern. „Die Ahnenhalle ist das Erste beim Bau eines Pallastes. Die Gefässe für die Leichenfeiern sind die ersten, die man kauft; und so arm ein Mensch auch sei, so wird er dieselben doch nie verkaufen.“[20]) Die Söhne der Beischläferinnen waren zu der Verehrung der Ahnen nicht verpflichtet.[21])

Die Ehrfurcht nicht bloss vor Greisen, sondern überhaupt vor allen Älteren wird sehr hoch gehalten. „Ehre wie deinen Vater denjenigen, welcher doppelt so alt ist als du, und wie deinen älteren Bruder denjenigen, welcher um zehn Jahre älter ist als du.“[22]) Bei einem vorangehenden älteren Menschen darf ein jüngerer nie vorüber eilen oder vor ihm hergehen, sondern muss bescheiden hinter ihm gehen.[23])

[1]) Meng-tseu, II, 6, 7; II, 1, 37; I, 1, 23; Mém. d. Chin. XII, p. 368. — [2]) Meng-tseu, II, 3, 14. 16. — [3]) Meng-tseu, II, 1, 63. 67; II, 6, 11. — [4]) Ebend. II, 2, 55. — [5]) Ta-Tsing-Leu-Li, VI, sect. 329. — [6]) Meng-tseu, I, 5, 4; II, 2, 62; Li-ki im Chi-king p. 229. Tchoung-young, c. 18, 3. — [7]) Meng-tseu, II, 2, 62; Chi-king, p. 304. — [8]) De Guignes, im Chou-king, p. 350; de Mailla, hist. X. p. 100. — [9]) Meng-tseu, I, 5, 30; II, 7, 27. — [10]) Braam, R. d. Ges. I, S. 87. — [11]) Chin. Repository, V, p. 306; vgl. 312. — [12]) Mém. d. Chin. IV, p. 9. 14. 20. — [13]) Meng-tseu, II, 3, 1—11; de Mailla, hist. I, 58. — [14]) Meng-tseu, II, 7, 66. — [15]) Chi-king, I, 13, 2. u. p. 269; Chou-king, p. 122; 92, Not. 4. — [16]) Chou-king, p. 349. 351. — [17]) Mém. d. Chin. IV, p. 11. 10. — [18]) De Guignes im Chou-king, p. 350. — [19]) Chi-king, p. 269. — [20]) Li-ki, in Mém. d. Chin. IV, p. 10. — [21]) Ebend. p. 11. — [22]) Li-ki, in Mém. d. Chin. t. IV, p. 8. — [23]) Meng-tseu, II, 6, 7.

§ 53.

Die hohe Geltung der Eltern schliesst zwar ein unbeschränktes Recht derselben über die Kinder ein, aber zugleich auch die Pflicht einer sorgfältigen **Erziehung**. Die alten heiligen Schriften legen auf die Erziehung einen sehr grossen Nachdruck, und machen die Eltern für die sittliche Entwickelung der Kinder verantwortlich; für die Vergehen verwahrloster, obwohl schon erwachsener Söhne können die Eltern bestraft werden;[1]) einen grossen Theil der Erziehung übernimmt aber der Staat; davon später. —

Die unbegränzte Ehrfurcht der Kinder vor den Eltern, der Nimbus der Heiligkeit, welcher um das elterliche Haupt sich ausbreitet, hat sogar zu der Ansicht geführt, dass die Erziehung

besser fremden Händen anvertraut werde, als dass der Vater selbst sie übernehme; denn keine Erziehung sei ohne Ungehorsam, also ohne Erbitterung; Vater und Kinder aber dürfen sich nicht gegenseitig erbittern, die Liebe leide darunter; auch könnte der Sohn wohl dem Vater Vorwürfe machen; daher sei es vorzuziehen, einen Erzieher anzunehmen, oder die Kinder zur Erziehung mit andern Eltern gegenseitig auszutauschen.[2]) Selbst wissenschaftlich gebildete Väter unterrichten fast nie ihre Kinder, sondern lassen sie einen Privatlehrer unterrichten oder schicken sie in Schulen,[3]) die aber jetzt auch meist Privat-Anstalten sind.

Der Unterschied der Geschlechter tritt bei der Erziehung stark hervor; die Knaben sind in der Erziehung wie im Unterricht sehr bevorzugt. Der Unterricht beruht meist in mechanischem Auswendiglernen der von der Regierung vorgeschriebenen Schulbücher.[4]) — Der 16jährige Jüngling empfängt unter grosser Feierlichkeit den Mannes-Hut, und wird als selbstständig erklärt.

Die jetzige Sitte armer Eltern, ihre eignen Kinder zu verkaufen, widerstreitet nicht der Elternliebe; denn die verkauften werden nicht Sclaven, sondern dienende Mitglieder der Familie, in die sie aufgenommen sind, und werden auch mit deren Kindern gleichartig erzogen.[5]) Auch werden sehr viele Mädchen noch sehr jung an die buddhistischen Nonnenklöster verkauft, denen sie dann Zeitlebens als Nonnen angehören.[6])

Ganz gegen den Geist der alten Sitten und Gesetze ist die erst in später Zeit in Folge der Übervölkerung und der Noth entstandene Sitte, die neugebornen Kinder auszusetzen oder zu ermorden, die nicht überall, aber in einigen Provinzen eine schauervolle Ausbreitung gewonnen hat; in der Provinz Fo-kien wird der dritte Theil, und in einigen Kreisen sogar die Hälfte bis Dreiviertheil aller Neugebornen getödtet;[7]) in andern Provinzen sind die Morde seltner. Die Gesetze können diese Gräuel nicht unterdrücken, denn die Eltern haben ein unbedingtes Recht über ihre Kinder, und das Eltern-Recht soll auch hier unangetastet bleiben; die Straf-Gesetze kennen nicht das Verbrechen des Kindermordes, und die Regierung ermahnt nur von Zeit zu Zeit zur Schonung der Neugebornen. Das Einzige, was der Staat gegen den Kindermord zu thun im Stande ist, ist die Errichtung von Findelhäusern. Jetzt sind deren fast in allen grossen Städten.

Das Findelhaus von Ning-Po hat gegen 40 Ammen, deren jede 2—4 Kinder säugt.[8]) In Peking fahren alle Morgen mehrere Karren

durch die Strassen, um die ausgesetzten Kinder aufzunehmen. Die erste Nachricht von einer Sorge des Staats für die Neugebornen finden wir bei Marco Polo, welcher erzählt, dass ein Kaiser des 13. Jahrhunderts 20,000 ausgesetzte Kinder erziehen liess.[9])

Besonders verfallen neugeborne Mädchen dem Schicksal, getödtet zu werden. In der Provinz Fo-kien gilt die Geburt eines Mädchens für ein Unglück; während der Schwangerschaft bringt man viele Opfer und religiöse Spenden, um die Geburt eines Mädchens zu verhüten, weil Töchter der Familie entfremdet würden; auch sei das Leben eines Weibes so unglücklich, dass es besser sei, das neugeborne Mädchen zu tödten.[10]) Auf den Begräbnissplätzen der Armen sieht man viele Gerippe ausgesetzter Kinder. Oft werden die Kinder auch in heissem Wasser getödtet oder erdrosselt oder vergraben.[11])

Dass der Kindermord sogar, der Liebe zu den Eltern gegenüber, als Tugend auftreten kann, geht aus einer Erzählung hervor, welche in einer der verbreitetsten Volksschriften als Muster zärtlicher Kindesliebe angeführt ist. Ein armer Mann hatte eine Mutter und ein dreijähriges Kind bei sich, und es war Noth im Hause, so dass die Mutter gewöhnlich ihren Antheil Speise mit dem Enkel theilte. Da sagte der Mann zu seiner Frau: wir sind so arm, dass wir unsere Mutter nicht ernähren können, denn das Kind isst von ihrer Speise. Warum sollten wir dieses Kind nicht begraben? Es kann uns wohl ein anderes Kind geboren werden, aber eine gestorbene Mutter kehrt niemals wieder. Er grub sofort ein tiefes Loch; da stiess er plötzlich auf einen Topf voll Gold und fand dabei die Worte: „der Himmel schenkt diesen Schatz dem gehorsamen Sohne.“[12])

[1]) Williams, R. d. Mitte I, 364. — [2]) Meng-tseu, II, 1, 52. — [3]) Williams, I. S. 416. — [4]) Neumann, asiat. Stud. I. S. 33. — [5]) Yvan, im Ausland, 1846, S. 724. — [6]) Haussmann, voyage I, p. 350. — [7]) Ebend. I, p. 396; II, p. 43. — [8]) Yvan a. a. O. S. 720. Haussmann I, p. 374. — [9]) Marco Polo. II, 25. — [10]) Yvan, a. a. O. S. 720. 724. — [11]) Gützlaff, im Ev. R. B. 1852. No. 2. — [12]) Chin. Repos. VI. p. 131.

Sechster Abschnitt.

Der Staat.

§ 54.

Wie das Staatsleben überhaupt die festgewordene Sittlichkeit ist, die zur Nothwendigkeit gewordene Freiheit [Bd. I § 25], so ist in China, wo die Familie der lebendige Mittelpunkt aller Sittlichkeit ist, der Staat die zu einer kosmischen Bedeutung ent-

wickelte Familie. Da die Freiheit aber in China noch nicht zur wahren Anerkennung gelangt ist, so ist der Staat hier unbedingt das Höhere, der Sittlichkeit gegenüber, und das sittliche Leben, concentrirt in der Familie, hat seine Wahrheit hier erst im Staate gefunden. Der Staat ist die Verwirklichung der Vernünftigkeit; „der Himmel hat in den Menschen die Vernunft gelegt, wenn der Mensch ihr nicht nachlebt, so muss der Fürst ihn nöthigen, dieselbe zu befolgen." [1]) Der Staat ist der Gipfelpunkt des chinesischen Lebens, das Meer, in welches alle Ströme des Geisteslebens münden. Die verschiedenen Seiten des geistigen Lebens sind bei den Völkern in verschiedenem Grade hervorgebildet; wie die Inder das Volk der Religion, so sind die Chinesen das Volk des Staates. Alles ist Staat, und der Staat ist Alles. Alle Seiten des Völkerlebens haben nicht bloss eine Beziehung auf den Staat, sondern verfliessen theilweise mit ihm; die Religion ist Staats-Religion, die Philosophie Staats-Philosophie; die Wissenschaft überhaupt geht vom Staate aus und wird von ihm geleitet und getragen; die Kunst empfängt ihre Gesetze durch den Staat, und die Sittlichkeit steht völlig unter der Vormundschaft des Staates. China ist für den Chinesen der Universal-Staat, der einzig mögliche Staat, welcher, die ganze vernünftige Menschheit umfassend, alles geistige Leben in sich hineinzieht, neben sich nichts duldet. Der Chinese ist alles, was er ist, einzig als Staatsbürger; der Mensch hat nicht schon an sich einen Werth, sondern allein insofern er Bürger ist; nicht die Person, sondern das Amt und der Beruf sind die Hauptsache. Die persönliche Ehre hat wenig Geltung; das zarte Ehrgefühl der westlichen Völker findet sich in China nicht vor, körperliche Züchtigungen treffen auch den Hochstehenden, und entehren ihn nicht. Ausserhalb des Staates ist nichts, was geistig heissen könnte. Alles, was bei andern Völkern in ein Jenseits, in ein überirdisches Dasein verlegt wird, ist hier schon im Staate wirklich [§ 23]. Zu einem Göttlichen hat der Chinese nur insofern eine Beziehung, als er Staatsbürger ist; dem Staat nützlich zu werden, ist des Weisen Aufgabe, und es ist darum hohe Pflicht für ihn, Staatsämter zu suchen und anzunehmen. Staat und Kirche, Regierung und Priesterthum fallen zusammen; im Gehorsam gegen die Gesetze ist eigentlich das religiöse Leben vollendet, er ist die Frömmigkeit; Gehorsam, — dem Kaiser, — ist besser als Opfer; an die Stelle der himmlischen Welt tritt die Regierung, an die Stelle des Kultus das Staatsleben; die Sittenlehre fällt fast ganz mit dem bürgerlichen Gesetz zusammen. Der Staat

ist theokratisch, und die Religion politisch. Der Staat gehört mit zu dem allgemeinen Weltleben, steht unter den Gesetzen des Himmels, ist die letzte und höchste Entwickelung des Naturlebens; er ist nicht von Menschen gemacht, sondern durch den Himmel. Der Ursprung des Staates ist zwar nicht auf eine mythologische und wunderhafte Sage zurückgeführt, sondern einfach auf die in dem Menschen, besonders im Fürsten wohnende Vernünftigkeit, aber diese Vernünftigkeit waltet mit unbedingter Nothwendigkeit und schliesst die menschliche Freiheit aus. Der Mensch kann den Staat nicht anders bilden, als er gebildet ist; der Staat ist unmittelbar in das kosmische Gleichgewicht des Daseins, in die Welt-Harmonie eingefügt, und es kann weder daran gerüttelt werden, noch könnte er auch anders gestaltet sein als er ist.

Der Staat ist das höchste Abbild und die reinste Offenbarung des Natur- und Gotteslebens, denn er ist die letzte Vollendung der Familie. Der Ur-Gegensatz alles Daseins ist auch im Staate in seiner reinen Gestalt vorhanden, nur geistig gebildet. Wie sich im Ursein die Urkraft zum Urstoff, dann in der wirklichen Welt der Himmel zur Erde, in dem Menschen der Geist zum Körper, in der Familie der Mann zum Weibe, so verhält sich im Staat der Kaiser zum Volk. Der Kaiser ist die Urkraft des Staates, und das Volk der bildsame Stoff; aber wie die Urkraft und der Himmel nicht zufällig oder willkürlich wirken, sondern nach nothwendigen Gesetzen, so darf auch der Kaiser nicht nach zufälliger Laune und Wilkür das Volk regieren, sondern nach ewigen, vom Himmel selbst bestimmten Gesetzen. Der Kaiser ist der bewegende Mittelpunkt, das Volk der bewegte Umkreis; beide gehören zu einander, beide sind für einander da: Rechte und Pflichten sind gleichwiegend auf beiden Seiten. China ist eben so wenig ein despotischer Staat wie ein freier, sondern ein Staat kosmischer Nothwendigkeit, ein Naturstaat im eigentlichsten Wortsinn, entsprechend dem Zusammenleben der Bienen oder Ameisen, nur höher gebildet, aber dieselben unfreien Naturgesetze hier wie dort. Chinas Staat hat wie seine Religion durchaus objectiven Charakter; die Regierung ist nicht aus dem Volke, sondern steht dem Volke als eine objective Macht gegenüber; aber diese Macht ist eine in sich nothwendige, nicht eine willkürliche. Die Beamten stehen ausserhalb des Volkes, sind die staatlichen Kleriker, und das Volk die staatlichen Laien. Als die höchste Offenbarung des himmlischen Lebens hat der Staat zu seiner wahren Aufgabe, das Gleichgewicht in der Welt zu erhalten;

des Staates Ordnung hält die Welt in Ordnung, und des Staates Zerrüttung stört das Leben der Natur. Wenn daher der Staat in Unordnung geräth, schlechte Fürsten regieren, oder das Volk ungehorsam ist, so folgen nothwendig Störungen der Natur, Erdbeben, Ungewitter, Überschwemmungen etc.[2]) Als der grosse Minister Y-yn starb, war eine Finsterniss über das Land drei Tage hindurch,[3]) und unter der Regierung des letzten Kaisers aus dem Hause Schang „war eine so grosse Unordnung, dass man zweifelte an dem, was man sah, dass man lebend wie im Tode war, dass des Morgens die Sonne nicht mehr aufging, und während der Nacht der Mond und die Sterne nicht mehr schienen.“[4])

[1]) Chou-king, p. 87. — [2]) Chou-king, p. 13. — [3]) Ebend. p. 104. — [4]) Ebend. p. 137.

I. Verhältniss des Staates und der Staatsbürger zu einander, das Recht.

§ 55.

Die Beziehung des Staatsganzen und des Staatsbürgers auf einander ist eine doppelte; einmal bezieht sich der Einzelne auf den Staat, dann der Staat auf den Einzelnen; dort hat der Staatsbürger das Recht, hier hat das Recht den Staatsbürger; dort handelt es sich um das Privat-Recht, um das, was dem Staatsbürger als solchem zukommt, was er als *sein* Recht allen Andern gegenüber geltend macht, — hier um das Recht, was der Staat als *sein* Recht jedem Einzelnen gegenüber geltend macht.

Das chinesische Staatsgesetz fällt im Wesentlichen mit dem Sittengesetz zusammen; das Gebiet des Staates und des Sittlichen sind hier eins; — das ist aber nicht *die* Einheit, welche das Ziel der weltgeschichtlichen Entwickelung ist, wo allerdings der Staat eins sein soll mit dem Sittlichen und mit der Kirche, wo der thatsächliche Zustand des Menschengeschlechts eben das Reich Gottes ist, — die Einheit, welche den Gegensatz *überwunden* hat, — sondern es ist die unentwickelte Einheit des Keimes, welche den Gegensatz noch in sich verhüllt hat, und über denselben noch nicht zum Bewusstsein gekommen ist. Diese Einheit führt zu vielem Unklaren und Harten; es wird da Vieles durch das Staatsgesetz verlangt und durch Androhung von Strafen der Beobachtung befohlen, was sich nach unseren Begriffen gar nicht befehlen, sondern nur wünschen und sittlich gebieten lässt, z. B. Achtung gegen Eltern und Greise, deren Verletzung in alter Zeit mit dem Tode bestraft wurde, Gastfreundschaft,[1]) die Kleidertracht noch Farbe und Schnitt,[2]) die

Höflichkeitsformen, die Trauerzeiten und Trauerceremonien;[3]) selbst im Häuserbau beschränkt das Gesetz; „es soll, sagte Schun, dem Volke nicht erlaubt sein, unnützen Aufwand zu machen und Häuser aufzuführen, welche mehr Stolz und Eitelkeit als Nützlichkeit zeigen.“[4]) Das Gesetz bevormundet den Chinesen bis in die kleinlichsten Bewegungen hinab.

Die Gesetzgebung ist bei den Chinesen schlechterdings keine Handlung der Willkür, sondern ist unbedingt der Ausfluss jener in der Menschheit wohnenden Vernünftigkeit, welche zwar in der öffentlichen Meinung sich ausspricht, aber ihren geordneten und berechtigten Ausdruck im Kaiser hat. Der Kaiser hat aber durchaus nicht seine zufälligen Launen zu befragen, sondern hat dem geschichtlichen Geiste des chinesischen Volkes zu folgen, vor allem die Lehren und Beispiele des Alterthums zu befragen. Fo-hi, Yao, Schun sind nicht nur sittliche Ideale, sondern eben darum auch die höchsten Auctoritäten in der Gesetzgebung,[5]) und die folgenden Kaiser haben nicht eigentlich neue Gesetze zu geben, sondern die bestehenden nur auszuführen, zu erläutern und zu ergänzen.

Eben desshalb, weil die Gesetze nicht ein Erzeugniss der Willkür eines Einzelnen sind, sondern als das der himmlischen Vernünftigkeit, wie sie sich in der Menschheit offenbart, gelten, haben sie eine mehr als menschliche Auctorität, und der Kaiser selbst steht nicht über ihnen, sondern unter ihnen, muss vor ihnen sich beugen, darf nie aus subjectiven Rücksichten die Geltung des Gesetzes aufheben; er darf selbst, — und das ist das Höchste, was ein Chinese sagen kann, — den eignen Vater, wenn er ein Verbrechen begangen, nicht frei sprechen.[6])

Die Gesetze sind im Allgemeinen sehr mild und liebevoll, und beschämen durch den in ihnen wehenden Geist väterlicher Fürsorge und liebender Menschlichkeit manche christliche Gesetzgebung. Niemand soll durch Willkür leiden, Niemand soll bloss um Andrer willen da sein, Jeder soll an seiner Stelle seines Lebens froh werden, und hat ein Recht an den Schutz und die Fürsorge des Staates. Sind doch selbst die Thiere unter gesetzlichen Schutz gestellt; auf der Jagd z. B. dürfen die Thiere nie schaarenweise zusammengetrieben, junge Thiere und trächtige Mütter nicht getödtet werden; die Eier der Vögel dürfen nicht ausgenommen, und die Thiere nicht aus ihrem Lager aufgejagt werden.[7])

[1]) Meng-tseu, II, 6, 26. — [2]) Chou-king, p. 33; Chi-king, p. 228; de Mailla, hist. I, p. 27. — [3]) Meng-tseu II, 7, 76. — [4]) De Mailla, hist. I, p. 87. — [5]) Chou-king, p. 15; de Mailla, hist. I, 80. — [6]) Meng-tseu, II, 7, 68; — [7]) Chi-king, p. 223.

§ 56.

a) Das Recht des Staatsbürgers dem Staate gegenüber.

Der einzelne Staatsbürger hat ein Recht an sich, nicht als freie Persönlichkeit, sondern als kosmisches Einzeldasein; er ist eben so wenig Herr seiner selbst, sich frei nach seinem Willen bestimmend und auf seine eigene Hand lebend, als er der Willkür anderer Menschen preisgegeben ist; eng und fest eingefroren in seiner Stellung, ist er zwar für sich nicht frei, aber auch frei von despotischer Bedrückung; durch die Mauern der himmlischen Gesetzgebung ist der Chinese ebenso umfangen als beschützt.

Wie es im Ursein nur einen Unterschied giebt, Urkraft und Urstoff, alle Atome des Urstoffs aber einander schlechterdings gleich sind, und nur in der späteren Entwickelung zu verschiedenartigen Gestaltungen sich bilden, — so ist auch in China nur ein natürlicher Unterschied vorhanden: Kaiser und Volk; alle Atome des Volkes aber sind an sich einander völlig gleich; sie können nur in der weiteren Entwickelung eine verschiedene Rangordnung sich selbst erringen. China hat keine Geburts-Stände, keine Kasten; alle Chinesen, — der Kaiser ausgenommen, — sind von Geburt einander gleich; nur der materielle Besitz, nicht der Rang erben vom Vater auf den Sohn, und wie der Sohn eines Tagelöhners Minister werden kann, — (Schun) — so kann allenfalls auch der Sohn eines Ministers Tagelöhner werden; und als sich durch das Forterben des Besitzes im zweiten Jahrhundert vor Chr. in natürlicher Entwickelung ein Majorats-Adel bildete, wurde in richtigem Bewusstsein des chinesischen Geistes vom Kaiser Wu-ti die Errichtung von Majoraten verboten und dem ältesten Sohn nur die Hälfte des väterlichen Vermögens zugestanden.[1]) Die einzige, und leicht zu rechtfertigende Ausnahme von der allgemeinen Gleichheit macht die Familie des Kong-fu-tse, welche als die natürliche Vertreterin der Reichslehre einen gewissen Vorrang geniesst, der aber auch mehr moralischer als rechtlicher Art ist;[2]) das jedesmalige Haupt dieser Familie erhielt das Recht, zu bestimmten Zeiten mit dem Kaiser zusammenzukommen und ihm die Grundsätze des Kong-fu-tse in Erinnerung zu bringen.[3]) Der Versuch eines Kaisers um 600 nach Chr., in Nachahmung des indischen Staates erbliche Stände einzuführen, und das Volk in vier solcher Kasten zu theilen, in Kaufleute, Bauern, Handwerker und Künstler, und in Krieger und Beamte, misslang vollständig;[4]) der Beruf

blieb frei. Der Unterschied der Stände beruht nicht auf der Geburt, sondern auf der Arbeit, den Anlagen, der Sittlichkeit;[5]) Jeder ist zu jedem Berufe berechtigt; zu den Freveln des 1123 vor Chr. gestürzten Kaisers Sche-u wird es gerechnet, dass er Würden erblich machte;[6]) ja es zeigt sich gradezu eine Abneigung gegen hervorragende Geschlechter; „die Tugend herrscht selten unter reichen Menschen und unter denen, welche von altem Geschlechte sind; der Stolz flösst ihnen Hass und Verachtung gegen die tugendhaften Menschen ein, und sie misshandeln sie gern,“ sagt ein alter, viel gerühmter Ausspruch.[7]) Die Nachricht Marco Polo's, dass die Söhne dem Berufe des Vaters folgen müssten,[8]) hat zwar bei Handwerkern einige gesetzliche Vorschriften für sich, aber die allgemeine Sitte gegen sich.[9])

Einen **Sklavenstand** von Geburt giebt es in Chinas blühenden Perioden natürlich nicht; es giebt zwar in späterer Zeit Sklaven, aber diese sind nicht dazu geboren, sondern sind es geworden durch Krieg, Verbrechen oder Verkauf; — solche Sklaven werden mild behandelt und durch die Gesetze beschützt. Auch kommt es vor, dass Menschen sich selbst als Sklaven verkaufen.

Die **Castraten**, ursprünglich nur wegen schwerer Verbrechen durch Verstümmelung Bestrafte, wurden erst später unentbehrliche Wächter vornehmer Harems, und bildeten bald einen dem Ursprunge nach verächtlichen, dem Einflusse nach höchst bedeutungsvollen Stand. In Zeit sittlichen Verfalls herrschen sie am Hofe und in den wichtigsten Ämtern, und ihre Ränke und Bosheiten füllen einen bedeutenden Theil der chinesischen Chroniken.

Bis zum zwölften Jahrhundert vor Chr. gab es in China nur freie Staatsbürger; in dieser Zeit werden zuerst Sklaven erwähnt, diese waren aber verurtheilte Verbrecher, gehörten dem Staate und nicht Privatleuten, und mussten öffentliche Arbeiten verrichten, standen also in demselben Verhältniss wie unsere Bau-Gefangenen und Zuchthaussträflinge. Alle dienenden Menschen waren **gemiethete** Dienstleute, welche mit ihren Herren nur im Contractsverhältnisse standen. Die seitdem in den Kriegen mit den nomadischen Nachbarvölkern gemachten Gefangenen wurden nur zu Staatsarbeiten gezwungen.[10]) Privat-Sklaven finden sich erst wenige Jahrhunderte vor Chr. erwähnt; Eltern verkauften ihre Kinder, und Arme sich selbst.[11]) Um 200 vor Chr. erlaubte eine kaiserliche Verordnung ausdrücklich, dass Eltern ihre Kinder verkaufen dürften,

und seitdem wurde die Zahl der Privat-Sklaven immer grösser.[12]) Spätere Verbote dieses Verkaufes waren bei der mit der Übervölkerung steigenden Armuth ohne sonderliche Wirkung. Nach den jetzt bestehenden Gesetzen ist jeder Verkauf freier Menschen, auch der der eignen Kinder, selbst mit deren Einwilligung, bei Strafe von harter körperlicher Züchtigung oder Verbannung verboten. Dennoch aber werden ganz offenkundig Kinder überall verkauft;[13]) besonders wird in neuerer Zeit mit jungen Mädchen Handel getrieben; ein Mädchen von vier bis fünf Jahren kostet etwa drei Thaler; sobald sie aber unterrichtet und zu buhlerischen Künsten herangebildet sind, wird für die schöneren oft ein Preis von 3000—4000 Thalern bezahlt; Männer und Weiber geben sich mit diesem oft sehr im Grossen getriebenen Gewerbe ab.[14]) Das oft wiederholte Verbot des Verkaufes freier Menschen zeigt aber deutlich genug, dass diese Art Menschenhandel und Sklaverei als eine unsittliche Ausartung des chinesischen Lebens zu betrachten ist.

Rechtmässige Sklaven sind allein die wegen Verbrechen zur Zwangs-Arbeit Verurtheilten, die Kriegsgefangenen, die, welche sich selbst verkauften, in späterer Zeit auch die Kinder der Sklaven. Die beiden ersten Klassen sind eigentlich Staats-Sklaven, und werden oft begnadigt; sobald sie aber, was später oft geschah, durch Verkauf oder Schenkung in Privatbesitz übergingen, konnten sie ohne Bewilligung des Besitzers nicht freigelassen werden; nur in seltnen Fällen erlaubte sich da die Regierung einen Eingriff in das Privatrecht; oft wurden aber die Sklaven von wohlwollenden Kaisern losgekauft.[15]) Die Sklaven sind durch die Gesetze gegen Härte geschützt; Niemand darf, nach Gesetzen aus dem zweiten Jahrhundert vor Chr., unter einem Alter von zehn Jahren und über einem Alter von sechszig Jahren als Sklave gehalten werden. Sklaven dürfen nicht getödtet und gebrandmarkt werden;[16]) wegen eines Verbrechens dürfen sie nicht von ihrem Herrn, sondern nur vom Richter gestraft werden.[17]) Es werden aber die Verbrechen der Sklaven härter bestraft, als die der Freien; wenn z. B. ein Sklave seinen Herrn schlägt, wird er enthauptet; wenn aber der Herr einen Sklaven wegen eines Verbrechens tödtet, wird er nur mit 100 Hieben bestraft, wenn aber der Sklave schuldlos war, mit 60 Hieben und einem Jahre Verbannung.[18]) — Überhaupt hat sich seit der Mongolen-Herrschaft im Gegensatz zu dem altchinesischen Geiste und unzweifelhaft durch indischen Einfluss ein ziemlich bedeutender Unterschied der Stände, — der Freien, der frei Dienenden und der Sklaven, — eingeschlichen, deren eheliche Verbindung sogar verboten ist, und die vor dem Gesetz ungleiches Recht

haben.[19]) Der grössere Theil der Dienenden ist aber auch jetzt in blossem Contract-Verhältniss zu den Herren.

Die Sitte, Castraten zu Wächtern der Frauen zu machen, ist erst eine spätere Ausartung; die in den Kings erwähnten Verschnittenen sind Verbrecher, deren Verstümmelung nur Strafe, nicht Mittel zur Bildung eines besondern Standes war.[20]) Erst ein später gesunkenes Geschlecht machte die Bildung von Castraten zum gewinnreichen Gewerbe.[21]) Nach der Aufhebung der Feudal-Verfassung waren die Castraten oft in den höchsten Ämtern, weil man eben die Vererbung der letztern verhindern wollte. Ihr Auftreten in der Geschichte ist fast überall ein widerwärtiges, mit dem Charakter ränkevoller Selbstsucht bezeichnet. — Nach der gegenwärtigen Gesetzgebung darf nur der Kaiser und sein Haus im Besitz von Castraten sein; ihre Zahl beläuft sich jetzt auf etwa 6000; ihre Zahl ergänzt sich gesetzlich eigentlich nur aus den Familien von Verbrechern; Hochverräther und alle männlichen Verwandten derselben, welche über sechszehn Jahr alt sind, werden hingerichtet, alle jüngeren Knaben aber entmannt.[22])

[1]) Gützlaff, Gesch. S. 109. — [2]) De Mailla, hist. VIII, 73. — [3]) Gützlaff, Gesch. S. 68. — [4]) Klaproth, tabl. hist. p. 203. — [5]) Chou-king, p. 33. — [6]) Ebend. p. 150. — [7]) Ebend. p. 282. — [8]) M. Polo, II, 68, 4, S. 470. — [9]) Williams, R. d. Mitte I, 300. — [10]) Biot im Journ. Asiat. III ser. t. III, p. 249. etc. — [11]) De Mailla, hist. II, 487. — [12]) Biot a. a. O. p. 251. — [13]) Ebend. p. 255 etc. 260. — [14]) Gützlaff, im Evang. Reichsb. 1852, No. 2. — [15]) Biot, a. a. O. p. 251. 257. 270. 272. — [16]) Ebend. p. 270 etc. — [17]) Ebend. p. 284. — [18]) Ebend. p. 281. 286 etc. — [19]) Ebend. p. 281. 293 etc. — [20]) Chi-king, I, 11, 1; II, 5, 6; Chou-king, p. 297. 341. — [21]) Cki-king, p. 262. 286. — [22]) Biot, p. 278. —

§ 57.

Jeder einzelne Staatsbürger, eng eingefügt in den ganzen Organismus, hat an dieser seiner Stelle sein bestimmtes Recht; sein Dasein und was dazu gehört, ist nicht ein zufälliges, sondern ein nothwendiges und darum berechtigtes. Der Besitz des Staatsbürgers ist unantastbar, ist ihm von Rechts wegen gesichert. Die chinesische Staats-Idee führt aber noch weiter. Der Bürger, von der Nothwendigkeit des Ganzen umfangen, ist wohl ein unfreies, aber auch ein wesentliches Glied des Ganzen; er hat ein Recht zu sein, und er hat von dem Staate zu fordern, dass dieser ihm dieses sein berechtigtes Dasein auch versichere. In freien Staaten hat der einzelne Mensch wohl das Recht zu erhungern, in Chinas unfreiem Staate steht ihm diess nicht zu, er hat die Forderung an den Staat, ihm sein Dasein zu gewährleisten, und der Staat hat die Pflicht, seine Bürger zu

erhalten. Je geringer das Recht des freien Willens, um so höher das Recht, von dem Ganzen getragen zu werden. Chinas ächter Besitz-Organismus ist **socialistischer** Art; der Einzelne ist nur ein unfreies Organ des ganzen Körpers, dafür ernährt der Körper das Organ. Und diese socialistische Organisirung, durch die Consequenz des Systems gefordert, durch alte Gesetze verordnet, war wirklich ausgeführt zur Zeit der Blüthe des Reichs, ist nur gebrochen durch das natürliche Selbstgefühl und die Selbstsucht des Einzelnen, die gegen die scharfe Durchbildung des chinesischen Grundgedankens sich sträuben. Die Auflösung der socialistischen Einrichtungen sind als eine **Ausartung** und als ein Verwelken der chinesischen Staats-Idee zu betrachten, und seitdem bricht auch das Elend über das Volk herein. Der Communismus gehört der pantheistischen Weltanschauung an, und indem er statt der Persönlichkeit nur die Individualität erfasst, statt des freien, sich selbst bestimmenden Subjectes nur das einzelne Atom in einer Menge gleichartiger Atome, hat er seine Stelle nur bei den Völkern der objectiven Idee, die eben nur das Natur-Sein, nicht den Geist erfasst haben.

Die unbedingte Verpflichtung der Regierung, für die Ernährung des Volkes durch Verwaltungs-Maassregeln zu sorgen, Magazine anzulegen etc., werden wir später noch zu besprechen haben. Hier handelt es sich nur um die Besitzverhältnisse. Nach den alten Gesetzen ist der Staat der alleinige Eigenthümer alles Bodens, und giebt den Einzelnen den Besitz nur lehnsweise; jeder Familien-Vater erhält einen bestimmten Acker, von welchem er an den Staat den Zehnten der Einkünfte abgiebt. Wo bei grösserer Entfernung von den gewerbtreibenden Städten die Einrichtung des gemeinsamen Besitzes durchgeführt werden kann, wird in folgender Weise verfahren. Ein quadratisch abgegrenztes Stück Land wird in neun gleiche quadratische Theile eingetheilt, welche von acht Familien-Vätern bewirthschaftet werden; der mittelste, neunte Theil, gehört dem Staate und wird gemeinsam bearbeitet. Die acht Familien bilden ein eng verbundenes Ganze, müssen einander bei der Bebauung des Ackers, in Noth und Krankheit beistehen, einander vertreten etc.; eine andere Abgabe an den Staat ausser jenem neunten Ackertheil ist nicht zu zahlen. Diese Einrichtung ist nicht ein blosser Vorschlag, sondern war in alter Zeit wirklich durchgeführt. [1]) — Eine Folge jener alten Auffassung von dem alleinigen Eigenthumsrecht des Staates ist es wohl auch, dass dem Eigenthümer seine Ländereien von Rechts wegen genommen werden können, wenn er sie unbebaut lässt oder die Steuern nicht bezahlt. [2]) — Erst seit der

Veränderung, die Schi-hoang-ti in dem Staatsleben durchführte, wurden die Ländereien wirkliches, theilbares Eigenthum ihrer bisherigen Besitzer; aber es wird diess von den Geschichtschreibern als eine Verderbniss der wahren Staats-Idee betrachtet;[3]) spätere Versuche, die früheren Verhältnisse wieder herzustellen, konnten nicht mehr durchdringen. Wir erinnern an die auffallend ähnlichen Einrichtungen der Peruaner [Bd. I. § 177].

[1]) Meng-tseu, I, 3, 42; I, 5, 16—23; II, 7, 42—43; Ma-tuan-lin nach Klaproth, Notice etc. p. 10 etc. — [2]) Ta-Tsing-Leu-Li, III, 90. — [3]) Ma-tuan-lin, a. a. O. p. 11. —

§ 58.

Das Flüssigwerden des Besitzes, der Handel, nicht nach aussen gehend, sondern nur im Innern den Verkehr unterhaltend, ist durch die Gesetze streng geregelt, Maass und Gewicht schon in uralter Zeit durch die Kaiser bestimmt.[1]) Ursprünglich war nur Tauschhandel, aber auch für diesen waren Marktplätze und Zeiten bestimmt.[2]) Auch die Marktpreise sind gesetzlich geordnet; ein Herabdrücken der Preise bei Concurrenz ist verboten; und ungewöhnlich grosser Gewinn beim Handel wird als Diebstahl betrachtet.

Der ursprüngliche Tauschhandel fand bald in edlen Metallen und selbst in Edelsteinen und Seidenstoffen ein geeignetes Tauschmittel, schon um 2600 vor Chr.;[3]) zu den edlen Metallen wurde auch das in ältester Zeit noch kostbare Kupfer gerechnet. Gemünztes Geld wurde erst seit dem zwöften Jahrhundert vor Chr. gebraucht, meist von Kupfer, Blei, Zinn, Eisen, später von Bronze, gewöhnlich rund, mit einem Loch in der Mitte, um es auf Fäden zu reihen. Gold und Silber ist dagegen nie eigentlich gemünzt worden, sondern wurde nur in kleinen Barren oder Würfelstücken gebraucht und nach dem Gewicht geschätzt; die eigentliche Münze war also nur Scheidemünze und so ist auch jetzt noch.[4]) —

Im neunten Jahrhundert nach Chr. wurde Papiergeld eingeführt; der Werth wurde durch einen Zinnoberstempel ausgedrückt; später war es in grossen Massen verbreitet, besonders vom zwölften bis fünfzehnten Jahrhundert, da es aber auf keine metallische Fonds gegründet war, sondern nur einen anbefohlenen Werth hatte, so kam es allmählich um seinen Credit und verschwand seit dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts.[5])

[1]) De Mailla. hist. I, p. 80. — [2]) Ebend. p. 12. — [3]) De Mailla, hist. I, p. 25. — [4]) Biot im Journ. As. III ser. t. III, p. 422 etc.; IV, 455. — [5]) Biot a. a. O. IV, p. 125 etc. 452 etc.; Marco Polo, II, c. 17.

§ 59.

b) Das Recht des Staates dem Bürger gegenüber.

Das zwingende Recht zeigt zwar in manchen Punkten noch Spuren der früheren Rohheit, hat aber doch im Allgemeinen den Charakter liebevoller Menschlichkeit und milder Billigkeit; der Geist der väterlichen Fürsorge des Himmels für alle seine Geschöpfe durchweht diese Gesetze; da alles Leben naturgemäss sein soll, und der Mensch in seiner Natürlichkeit grade in seinem wahren Zustande, und von Natur schon geneigt ist, alles Gute und Gesetzliche zu thun, und da zwischen dem Gesetz und dem sittlichen und dem natürlichen Wesen des Menschen kein Zwiespalt ist, und der Mensch durch keine furchterregende Strafe zu einer unfreiwilligen und unnatürlichen Unterwerfung unter eine willkürliche Laune eines Gewaltherrschers gebeugt werden soll, — so bedarf die chinesische Gesetzgebung nicht der harten Schreckensmaassregeln, welche man wohl bei höher gebildeten Völkern noch für nöthig findet. Chinas Gesetze sind das ungetrübte Erzeugniss von Chinas Volksgeist, und der Chinese ist von Hause aus in seinem sittlichen Bewusstsein eins mit dem Staatsgesetz, und es ist hier nicht nöthig, dass er erst aus seinem natürlichen Bewusstsein zum gesetzlichen Gehorsam herausgepeitscht werde.

Die höchsten Verbrechen sind nothwendig die gegen den Staat; wer den Staat verletzt, verletzt auch den Himmel, dessen Leben sich im Staate ja am vollendetsten offenbart; der Staat ist das Himmelreich, und der Hochverrath ist ein Verbrechen gegen den Himmel; und in diesem Falle zeigt das Gesetz ausnahmsweise eine grosse Härte.

In den ältesten Schriften werden fünf Straf-Arten angeführt: Brandmarken im Gesicht durch ein glühendes Eisen, Abschneiden der Nase, der Füsse und der Beine bis ans Knie, Entmannung, und Todesstrafe durch Abschneiden des Kopfes.[1]) Im zweiten Jahrhundert vor Christo wurde die Strafe der Verstümmelung abgeschafft, und dafür die der Stockschläge und Geldstrafe eingesetzt; das höchste Maass der ersteren wurde auf 500 und bald darauf auf 300 festgesetzt.[2]) Auch Verbannung aus dem Reiche oder in dessen entlegenste Gegenden gilt als Strafe für schwere politische Verbrechen.[3]) Später wurde auch Gefängnissstrafe eingeführt.

Grausam sind in der That die Strafen gegen den Hochverrath; wer die Regierung zu stürzen unternimmt, den kaiserlichen Pallast oder den Tempel des Kaisers oder die Gräber seiner Ahnen zerstört,

wird mit dem Tode der Enthauptung bestraft; ebenso alle männlichen Verwandten des ersten Grades, welche über 60 Jahr alt sind, ferner alle andern, auch entfernteren Verwandten, welche im Hause des Verbrechers leben; alle nahen Verwandten unter 60 Jahren werden zu Sklaven gemacht und ihre Güter confiscirt; alle Mitverschworenen werden enthauptet; wer von dem Verbrechen weiss, und nicht vor der Ausführung Anzeige macht, wird mit 100 Hieben und lebenslänglicher Verbannung bestraft. Wer aber von den Verwandten sich selbst der Obrigkeit ausliefert, wird begnadigt. Theilnahme an einer Empörung wird mit Enthauptung, Einziehung des Vermögens und Verkauf der Familie in die Sklaverei bestraft.[4]) Für Majestätsverbrechen und für die Ermordung eines Mannes durch seine Frau ist wohl auch ein Herausreissen von Stücken Fleisch mit einem glühenden Haken angedroht.[5]) Die Bestrafung der Familie des Verbrechers, die besonders auch in neueren Zeiten in Fällen der Empörung angewandt wird,[6]) ist aber keineswegs allgemeingültiges Gesetz, wurde vielmehr von den hervorragendsten Geistern entschieden als eine Unmenschlichkeit verworfen. Einer der gerühmtesten Kaiser, Wu-wang, erklärte es für eine der grössten Grausamkeiten der von ihm gestürzten Fürsten, dass diese auch die Familie der Verbrecher mit der Strafe belegten;[7]) und eins der ältesten Gesetze erklärt: „wenn gestraft werden muss, so soll die Strafe nicht vom Vater auf die Kinder übergehen.“[8]) Jedoch muss sich die entgegengesetzte Sitte noch lange Zeit Geltung verschafft haben, denn im Jahre 179 v. Chr. verordnet zwar ein Kaiser: „ich will, dass künftighin das Verbrechen nicht mehr auf die Eltern oder die Familie des Verbrechers falle;“[9]) derselbe Kaiser verlangt aber bald nachher, als seine Ahnenhalle bestohlen worden war, die Ausrottung der ganzen Familie des Diebes;[10]) und Ma-tuan-lin klagt bitter darüber, dass diese grausame Strafe nicht bloss unter den despotischenh Tsin, sondern auch unter vielen andern Dynastien angewandt wurde.[11])

Mord wird mit dem Tode, Ehebruch mit 100 Hieben, Räuberei und Desertion mit Abschneiden der Nase oder der Füsse bestraft.[12]) — Mandarinen, welche sich Disciplinar-Vergehen zu Schulden kommen lassen, werden im Gesicht durch schwarze Zeichen gebrandmarkt.[13]) — Geringere Vergehen werden meist durch Hiebe bestraft. Eine sehr gewöhnliche Strafe ist die schon im Y-king[14]) erwähnte und jetzt noch geltende Kange; dem Sträfling wird ein dickes Brett oder ein Holzblock, in dessen Mitte ein Loch ist, um den Hals gelegt, so breit, dass er die Hand nicht zum Munde führen kann, und dass er also von Andern gespeist werden muss.[15])

Wenn die Schuld nicht völlig zweifellos erwiesen ist, so darf nur auf geringere Strafen erkannt werden, auf Exil, Stockschläge etc.[16]) Rückfall in dasselbe Verbrechen nach erlittener Strafe wird mit dem Tode bestraft.[17]) — Bei mächtigen, aber nicht ganz zureichenden Beweisen wird das Geständniss durch die Folter erzwungen; man lässt die Angeschuldigten auf Ketten, zerstossenem Glase u. dgl. knieen, presst Knöchel und Finger zusammen etc.[18])

Viele Gesetze zeigen eine zarte Menschlichkeit. Den Richtern wird ausdrücklich Mitleiden mit den Angeschuldigten anempfohlen;[19]) die Gesetze, sagt Kong-tse, sollen nicht mit Härte buchstäblich angewandt, sondern so weit als möglich zu Gunsten des Schuldigen mildernd ausgelegt werden.[20]) Vergehen und Verbrechen, welche absichtslos begangen sind, sind straflos oder werden gelind bestraft.[21]) Der einzige Sohn einer Wittwe darf ihr nicht durch Verbannung entzogen werden,[22]) und wenn ein zum Tode verurtheilter Verbrecher der einzige erwachsene Sohn über 70 Jahr alter Eltern ist, so soll er der Begnadigung des Kaisers empfohlen werden.[23])

Dem Richter blieb in früherer Zeit, wo Verwaltung und Rechtspflege noch mehr mit einander verwachsen waren, ziemlich viel Spielraum. So liess Kong-fu-tse, als er Minister war, einen Mann, der seinen Sohn anklagte, weil dieser sich gegen ihn vergangen, drei Monate lang einsperren, und eben so lange auch den Sohn; und nach dieser Zeit erst rief er beide vor Gericht; jetzt hatte sich der Vater besonnen, und erklärte, seine Anklage sei nur eine Zornesübereilung gewesen. In diesem Verfahren wurde viel Weisheit gefunden.[24])

[1]) De Mailla, hist. I, 81; de Guignes im Chou-king, p. 341. — [2]) De Mailla, hist. II. 559. 569. — [3]) Chou-king, p. 15; de Mailla, hist. I, 90. — [4]) Ta-Tsing-Leu-Li, VI, c. 1. 2; Chou-king, p. 118. Vgl. Mém. d. Ch. XII, p. 164. — [5]) Chou-king, p. 341. — [6]) Gützlaff, Tao-kuang. S. 46. — [7]) Chou-king, p. 150. — [8]) Ebend. p. 26. — [9]) De Mailla, II, p. 541. — [10]) Ebend. p. 552. — [11]) Bei Klaproth, notices etc. p. 46. — [12]) Chou-king p. 297; Y-king, II, p. 43. 183; Mém. d. Chin. XII. p. 269. — [13]) Chou-king, p. 297. — [14]) II, p. 48. — [15]) Williams, Reich d. Mitte, 1852, I, S. 403. etc. — [16]) De Mailla, hist. I, p. 81. — [17]) Ebend. p. 81. — [18]) Williams, I, S. 403. — [19]) Chou-king, p. 16. — [20]) Mém. d. Chin. XII, p. 271. — [21]) Chou-king, p. 16. 26. 195; de Mailla, hist. I, 81. — [22]) Gützlaff, Tao-kuang, S. 56. — [23]) Williams, I, S. 405. — [24]) Mém. d. Chin. XII, p. 194.

II. Die Staats-Regierung.

§ 60.

Das Reich beginnt in feudalistischer Weise, indem um einen grösseren Kern immer mehr kleinere Fürsten und Völkerschaften sich ansetzten, und mit demselben einen Staatenbund bilde-

ten, der Anfangs lockerer, allmählich zu einem Bundesstaate wurde, dessen einzelne Fürsten den Kaiser wählten und an der Leitung des Ganzen rathend und beschliessend Theil nahmen. Andre Stämme wurden durch Gewalt unterworfen und deren Fürsten zu Vasallen gemacht; andere unterwarfen sich freiwillig zu einer ähnlichen Abhängigkeit.[1] Auch kaiserliche Gouverneure in einzelnen Provinzen erhielten wohl zur Belohnung für grosse Verdienste ihre Provinz zu erblicher Verwaltung[2]), und traten damit in die Reihe der Vasallen-Fürsten. Das Vasallenthum ist so der Unterbau des Kaiserthums.

Aber die ganze Weltanschauung der Chinesen drängt zur allgemeinen Einheit des Volkes und zur Alleinherrschaft eines Einzigen hin; ein Himmel und eine Erde, — ein Kaiser und ein Volk. Der Staat ist so lange noch nicht ein wirkliches Abbild des kosmischen Lebens, als er sich noch nicht zu einem schlechterdings einheitlichen Ganzen verdichtet hat, so lange seine einzelnen Glieder nur locker mit dem Mittelpunkte verbunden sind. Die verschiedenen Stämme verschmelzen immer mehr in ein Volk, die Vasallen werden immer mehr zu blossen Statthaltern herabgedrückt, die Erblichkeit derselben wird aufgehoben; die Lehre des Kong-fu-tse und seiner Schüler, besonders des Meng-tse, fordert entschieden eine durchgängige Centralisirung der Macht und der Verwaltung; und dieses Emporringen des Mittelpunktes als alleiniger Macht gelangt zur Vollendung unter dem Kaiser Schi-hoang-ti um 220 vor Chr.,[3]) welcher aber andrerseits die starke Persönlichkeit des Regenten viel mehr in den Vordergrund stellt, als es die chinesische Staats-Idee erlaubt, und darum von den Geschichtschreibern als ein Despot betrachtet wird. Seit dieser Zeit ist China ein ungetheiltes einiges Reich, und der Kaiser fasst alle Macht des Staates in sich, und alle Regierung geht ganz allein von ihm aus; — nur später unterworfene Völker, nach Geist und Geschichte den Chinesen fremd, wie die Völker der Mongolei, stehen noch in einem lockeren Vasallen-Verhältniss,[4]) und sind nicht aufgenommen in den einigen Organismus des Ganzen.

Die Lehnsverhältnisse waren auch in der alten Zeit nicht immer dieselben. Die Vererbung der Herrschaft war die Regel;[5]) aber bisweilen wählte auch der Kaiser den Nachfolger. Die Lehnsfürsten sollten jährlich einen Gesandten an den kaiserlichen Hof senden, um Bericht zu erstatten und Anweisungen zu empfangen, und alle fünf Jahre, oder nach dem Schu-king, alle sechs Jahre, sollten sie selbst an den kaiserlichen Hof kommen, um die schuldige Huldigung und

den Tribut zu bringen; gewöhnlich wurden sie reich beschenkt entlassen.[6]) Kein Vasall durfte ohne Erlaubniss des Kaisers sein Reich an einen Andern abtreten, vertheilen oder verringern; die Vasallenreiche sind verpflichtet, einander bei Hungersnoth oder anderer Gefahr beizustehn[7]). Dieses gesetzliche Verhältniss wurde aber nicht immer beobachtet; wir finden die Fürsten oft in Kriegen unter einander mit oder ohne Erlaubniss des Kaisers, selbst als Rebellen gegen den Kaiser; sie machen Bündnisse mit einander gegen die andern etc.[8]) Besonders zerrüttet waren diese Verhältnisse in den nächsten Jahrhunderten vor Kong-fu-tse.

Versammlungen der Fürsten und Grossen zu Berathungen über Reichs-Angelegenheiten werden in alter Zeit oft erwähnt. Der Vorgänger des Yao wurde durch die Reichs-Versammlung abgesetzt; Yao verlangte von ihr die Wahl eines Mitregenten, befragte sie um die Maassregeln gegen die grosse Wasserfluth, und berief sie kurz vor seinem Tode zur Wahl seines Nachfolgers.[9]) Kaiser Schun versammelte bald nach seiner Thronbesteigung, um 2255 vor Chr., die Grossen des Reichs und sprach zu ihnen: „Die Stelle, welche ich einnehme, ist ohne Widerrede die schwierigste und die gefährlichste von allen; das Wohl des Volkes hängt von dem Kaiser ab; aber wie geschickt er auch sei, er bleibt ein Mensch und kann nicht für sich selbst alles wissen und kennen. Wenn er nicht von erleuchteten, geschickten, treuen, eifrigen und tugendhaften Unterthanen unterstützt wird, wie kann er das Volk glücklich machen? Ich habe euch versammelt, damit ihr aus eurer Mitte zwölf Personen wählt, welche im Stande sind, meiner Schwachheit beizustehn. Ich habe wenig Geschick, und es liegt mir am Herzen, mein Volk glücklich zu machen, und ich hoffe, dass ihr mich darin unterstützen werdet. Das Reich ist jetzt in zwölf Provinzen getheilt; es bedarf zwölf Männer, um sie zu regieren; wählt sie und stellt mir sie vor.“ Die Reichs-Versammlung wählte die zwölf Gouverneure, und Schun bestätigte sie.[10]) Später verlangte Schun von der Reichs-Versammlung die Wahl eines Minister-Präsidenten, und der von derselben einstimmig vorgeschlagene Yu, nachheriger Kaiser, wurde von Schun bestätigt.[11]) Auch in späterer Zeit werden Versammlungen der Grossen öfter erwähnt;[12]) — und noch im siebenten Jahrhundert vor Chr. versammeln sich die Vasallenfürsten eigenmächtig, um über ihre Sonder-Interessen zu berathen.[13]) — Die Zahl der Vasallen unter der Dynastie Tsche-u [1122 — 255 vor Chr.] wird auf fast 1800 angegeben; vorher waren gegen 3000,[14]) unter diesen aber hatten sieben Fürsten eine hervorragende Stellung.

[1]) Chi-king, p. XVIII; Meng-tseu, II, 2, 7. 8. — [2]) De Guignes im Chou-king, p. 336; de Mailla, hist. I, p. 82. — [3]) De Mailla, II, p. 372 etc; de Guignes im Chou-king, p. 336. — [4]) Klaproth, tabl. hist. p. 207. — [5]) Tchoun-young, c. 20, 14. [6]) Ebend. 20, 14; de Mailla, hist. I, p. 81; Chou-king, p. 258. 15. — [7]) Meng-tseu, II. 6, 26; II, 8, 3. — [8]) Chi-king, p. 233; Meng-tseu, II, 6, 28; Chou-king, p. 66; de Mailla, hist. I, p. 104, II, 93. 94. — [9]) De Mailla, hist. I. p. 52. 54. 77. — [10]) De Mailla, hist. I, p. 87. — [11]) Ebend. p. 88. — [12]) Ebend. p. 162. — [13]) Ebend. II, p. 91. — [14]) Ebend. II. p. 548; Ma-tuan-lin, b. Klaproth, p. 24. 54.

§ 61.

Der Kaiser ist der Vertreter und das Organ des Himmels, der leitende Mittelpunkt der Menschheit, in welchem die das All durchziehende Vernünftigkeit ihren vollsten Ausdruck findet. Er ist der Sohn des Himmels, — so heisst er schon im dritten Jahrtausend vor Chr.,[1]) — und verhält sich zum Himmel, wie der Vasall zum Kaiser;[2]) er vollführt nur des Himmels Ordnung und Gesetz,[3]) ist „Diener des Himmels;“[4]) er steht dem Volke, als dem passiven Theil der Menschheit, grade so gegenüber wie die Urkraft dem Urstoff, der Himmel der Erde gegenübersteht; er ist die eine Seite der Menschheit, die geistige, active, bewegende, das Moment der Kraft, deren Wesen die Einheit ist, während das Volk den zu bewegenden Stoff darstellt, dessen Wesen die atomistische Vielheit ist. Der Kaiser hat als Vasall des Himmels seine Würde und seine Macht weder von sich selbst noch von andern Menschen, sondern allein vom Himmel, mag er nun durch Geburt oder durch Wahl oder durch eine Revolution auf den Thron gekommen sein; er ist Kaiser durch des Himmels Bestimmung und Einsetzung;[5]) und seine Regierung bis ins Kleinste hinab führt er allein im Namen des Himmels; seine Befehle und Gesetze haben nicht eine menschliche, sondern eine göttliche Auctorität; er ist der Pol, um welchen alle Sterne sich drehen;[6]) Alles, was Regierung und Verwaltung heisst, fliesst vom Kaiser aus, und in ihm zusammen; es giebt in China keine Selbstregierung des Volkes in irgend einer Art. Als des Himmels höchster Vertreter empfängt er eine fast göttliche Verehrung, und seine Befehle fordern einen Gehorsam, wie er den göttlichen Geboten zukommt. Ihm gehört das Reich und Alles, was darin ist.[7])

Der Titel Ti, der Herrscher, findet sich schon bei Yao und Schun, im Unterschiede von Wang, König oder Fürst; seit Schi-hoang-ti wurde der Titel Hoang-Ti, eigentlich „der gelbe Herr,“ gebräuchlich. — Die himmlische Berufung und Bevollmächtigung des Kaisers begegnet uns auf allen Blättern der chinesischen Geschichte; die Kaiser schärften es schon lange vor Kong-fu-tse dem

Volke ein, dass sie ihre Macht unmittelbar vom Himmel erhalten, und kündigten auch den Krieg im Namen des Himmels an;[8]) selbst die Minister heissen „Minister des Himmels."[9]) Der Gehorsam gegen den Kaiser geht so weit, dass als ein Kaiser einem Fürsten eine Schnur zusandte mit dem Befehl, sich zu erdrosseln, dieser denselben sofort ausführte.[10])

Die Kaiser haben Altäre, über denen ihr Name mit goldner Schrift eingeschrieben ist, und auf denen wohlriechende Dinge verbrannt werden; vor diesen Altären wirft man sich dreimal auf die Knie und beugt den Kopf bis zur Erde; bei dem Anblicke eines kaiserlichen Schreibens fallen alle Anwesenden auf die Knie. Vor dem Kaiser muss Jeder dreimal mit der Stirn die Erde berühren, und dem leeren Thron wird gleiche Verehrung gezollt wie dem Kaiser selbst.[11]) Das kaiserliche Symbol ist seit den ältesten Zeiten der Drache; sein Thron heisst „des Drachen Thron;" die kaiserliche Farbe ist das Gelb.[12]) — Die kaiserlichen Palläste sind zwar keine Kunstwerke, aber sehr gross und schmuckreich, mit grossen Gärten, Thiergehegen etc. Jedoch wird grosser Prunk sehr getadelt. Marco Polo erzählt von Säulenhallen mit Gold geschmückt, so gross, dass 10,000 Menschen darin bewirthet werden konnten.[13]) Im kaiserlichen Pallast darf kein Mensch sterben; wer dem Tode nahe ist, wird aus demselben entfernt.[14])

[1]) Y-king, I. p. 166; Chou-king, p. 69; vgl. p. 122. — [2]) Meng-tseu. II, 3, 22.— [3]) Ebend. I, 2, 13. — [4]) Chou-king, p. 151. — [5]) Ebend. p. 27. 87. Meng-tseu, II, 3, 20. 23. 24. — [6]) Chou-king, p. 167. 196. — [7]) Gützlaff, Gesch. S. 300. — [8]) Ebend. S. 36; de Mailla, hist. I, p. 125. — [9]) Chou-king, p. 69. — [10]) Gützlaff, S. 366. — [11]) Braam, Reise etc. I, S. 16. 26. 148. 165. 175.— [12]) Chi-king, I, 11, 3. Y-king, I, p. 210. — [13]) Marco Polo, II c. 68, 10. — [14]) Braam, Reise I, S. 168.

§ 62.

Die Bedeutung des Kaisers als Sohn und Vertreter des Himmels ist aber mehr ein Ideal als Wirklichkeit, mehr ein Sollen und ein Ziel des Strebens als ein an sich schon Vorhandenes. Der Kaiser ist nicht schon von Hause aus und mit der Thronbesteigung ein wirklicher Vertreter des Himmels und Verkündiger von dessen Vernünftigkeit, sondern er soll es sein; und er wird es allein durch Tugend und Weisheit; beides aber ist von Natur dem Kaiser nicht mehr eigen als jedem andern Erdensohne. Der Kaiser hat die Bestimmung, ein wirklicher Sohn und Vertreter des Himmels zu sein, aber er ist es nur dann, wenn er sich durch Weisheit und Tugend dieser Stellung würdig macht; ein lasterhafter und thörichter Kaiser ist unberechtigt, das Reich der Mitte zu regieren. Die Kaiserwürde

steht und fällt mit der geistigen und sittlichen Würdigkeit, und durch Laster verwirkt der Kaiser seine hohe Würde. Der Chinese macht mit dem „Kaiser von des Himmels Gnaden“ vollen und gewaltigen Ernst; es ist ihm die himmlische Berufung nicht eine leere Formel, nicht eine Stütze des Hochmuths und selbstgefälliger Verblendung, sondern sie ist ihm eine ernste Mahnung, ja eine drohende Stimme an den Kaiser, welcher nur durch einen himmlischen Charakter sich seiner Berufung würdig und fähig machen, und durch Laster derselben verlustig gehen kann.

„Kaiser Tsching-tang, sagt der Schu-king, arbeitete ohne Unterlass daran, tugendhaft zu werden, und errang sich dadurch die Gemeinschaft mit dem höchsten Herrscher [dem Himmel]; [1]“ — diese Gemeinschaft ist also nicht dem jedesmaligen Inhaber des Throns an sich schon eigen, sondern muss erarbeitet werden. Fort und fort erklären die klassischen Grundschriften, dass die Gewalt der Fürsten eine moralische sei, dass sie durch Tugend hervorragen müssen, und dass nur in dieser sittlichen Macht die wahre Herrschaft und ihr Recht beruhe. [2]) „Man darf nicht rechnen auf eine beständige Gunst des Himmels, sagt ein alter hoch angesehener Minister zu seinem Kaiser, — er kann seine Anordnungen widerrufen; wenn deine Tugend besteht, so wirst du die Herrschaft bewahren; aber sie ist für dich verloren, wenn du nicht immer tugendhaft bist.“ [3]) „Der Himmel hat keine besondere Vorliebe für diesen oder jenen Menschen; er liebt die, welche ihm Achtung erweisen. Die Anhänglichkeit der Völker an ihre Fürsten ist nicht immer dieselbe; sie hängen nur denen an, welche Wohlwollen zeigen. — — Der Frieden herrscht, wo die Tugend herrscht; wo diese fehlt, ist Alles in Verwirrung. Halte dich, o Fürst, nicht für ungefährdet auf dem Thron; begreife vielmehr seine ganze Gefährlichkeit;“ [4]) so spricht der weise Minister Y-yn im achtzehnten Jahrhundert vor Chr. — „Nur indem du die Tugend ausübst, darfst du den Himmel bitten, für immer deine Dynastie zu bewahren.“ [5]) — „Ein Kaiser soll sich jederzeit erinnern, dass der Himmel, welcher ihn zum Herrscher der Völker gewählt hat, diess nicht umsonst gethan hat, sondern dass er ihn über die andern Menschen nur darum erhoben hat, damit er sie unterrichte und sie zur Ausübung der Tugend leite.“ [6]) „Der Auftrag des Himmels, welcher einem Menschen die Herrschaft überträgt, überträgt sie ihm nicht für immer. Wenn er sie gerecht verwendet, so bewahrt er sie, wenn ungerecht, verliert er sie.“ [7]) Dieser Gedanke wird fort und fort wiederholt.

[1]) Chou-king, p. 100. — [2]) Tchoung-young, c. 31; Meng-tseu, I, 3, 35. 36; Chou-king. p. 23. — [3]) Chou-king, p. 101. — [4]) Ebend. p. 99. — [5]) Ebend. p. 212. — [6]) De Mailla, hist. I, p. 110. — [7]) Ta-hio, c. 10, 9. —

§ 63.

Der Kaiser ist nicht bloss Regierer des Volks, sondern auch Bildner des Volks im Namen des Himmels, ein Vorbild in jeder Beziehung;[1]) er soll nicht bloss der Vertreter, sondern auch der Abglanz und das menschliche Bild des Himmels, das Ideal eines himmlischen Menschen sein; indem der Himmel selbst dem Menschen unnahbar und verborgen ist, hat er im Kaiser seine sichtbare menschliche Darstellung; und wenn der Kaiser seinen Beruf wahrhaft erfüllt, so ist er der Sohn des Himmels, nicht bloss der Würde, sondern auch dem sittlichen Wesen nach; er kann dann sagen: „wer mich siehet, der siehet den Himmel;" er hat den Beruf, das Ideal der Menschheit zu sein.

Des Himmels Sohn ist des Volkes Vater;[2]) alle Sorge für des Volkes leibliches und geistiges Wohl liegt auf ihm; er hat die Harmonie und das Gleichgewicht des Alls im Gebiete der menschlichen Gesellschaft zu erhalten;[3]) er steht an dem Hebel der grossen Maschine der Menschheit; alles geschieht für das Volk, nichts durch das Volk. Der Kaiser ist der eigentliche Geist des Staates, wie das Volk der Körper. Alles geistige Leben geht von ihm aus; Ackerbau, Handel, Kunst und Wissenschaft, alles das wurzelt im Kaiser. Die ersten Kaiser lehrten dem Volke Feuer machen, Häuser bauen, in geordneter Ehe und unter Gesetzen leben, ein Kaiser begründet die Pflanzenkunde und erforscht die Gifte und Gegengifte [§ 32]; ein anderer erfindet die Fuhrwerke, Kähne, Brücken, Pfeile und Bogen und andere Waffen, ferner die Flöte, das Geld, Maass und Gewicht, und entdeckt Kupferminen; seine Gattin aber erfindet den Seidenbau;[4]) ein anderer erweitert die Musik und bildet das Concert aus etc.[5]) Alles Leben im Staat geht von oben herab. Darum ist aber auch der Kaiser für des Volkes Wohl und Wehe unbedingt verantwortlich. Wie der Meister, so das Werk. Das Volk hat dem Kaiser nicht bloss zu gehorchen, sondern ihm nachzuahmen; und das Kaisers Tugend und Sünde geht in natürlicher und nothwendiger Wirkung unmittelbar auf das Volk über; das Volk kann gar nicht anders sein, als es geleitet wird, denn alles wahre Leben geht vom Kaiser aus; wie der Geist, so der Körper; wenn der Himmel umwölkt ist, ist es auch auf der Erde trübe; alle Sünde des Volks fällt darum dem Kaiser zur Last; der Fürst, der aller Regierungsgewalt

Ursprung und Leiter ist, ist auch verantwortlich für den jedesmaligen Zustand des Volkes. Wenn Unglück über das Volk hereinbricht, Laster überhand nehmen, Hungersnoth und Überschwemmungen das Land beängstigen, so trägt der Kaiser die Schuld; und nie darf der Kaiser über das Volk, immer nur das Volk über den Kaiser klagen; — des Kaisers Sünde ruft ja nothwendig des Volkes Sünde, wie Störung in der Natur hervor. Die Lehre, dass alles Verdienst auf den Fürsten, alle Schuld auf die Völker fällt, ist keine chinesische. Die Stimmung des Volkes ist darum ein sicherer Maassstab für des Kaisers Würdigkeit; wenn der Kaiser seiner Bedeutung entspricht, da muss sich das Volk wohl fühlen, und wenn er einsichtslos und lasterhaft ist, fühlt sich das Volk in seiner Ordnung und seinem Frieden gestört. Des Volkes Unzufriedenheit ist immer des Kaisers Schuld, und alle Empörungen fallen auf sein Haupt; unter einem guten Kaiser ist eine Empörung undenkbar, denn der Mensch ist von Natur gut, und das Böse ist immer nur Ausnahme; ein guter und gerechter Fürst findet überall Gehorsam und Liebe,[6]) wird „wie ein Vater von Allen geliebt und hat im ganzen Reiche nicht einen Gegner; ein solcher Kaiser aber ist ein Gesandter des Himmels.“ [7])

Milde Regierung und väterliche Liebe zum Volke wird überall als des Kaisers höchste Pflicht betrachtet. [8]) „Der Kaiser ist der Herrscher der Menschen, er ist ihr Vater und ihre Mutter; der Kaiser ist der Diener des höchsten Herrschers, um friedlich und mild das Reich zu regieren.“ [9]) „Ein Kaiser muss für sein Volk sorgen und es achten; alle Menschen sind die Kinder des Himmels.“ [10]) „Wer ein Reich beherrscht, muss das Volk wie seine Kinder lieben.“ [11])

Die Verantwortlichkeit des Kaisers für das leibliche und geistige Wohl des Volkes ist die zu allen Zeiten ausgesprochene Überzeugung der Chinesen. „Wenn der Fürst ein mildes Regiment führt, dann liebt ihn das Volk und stirbt für seinen Führer;“ [12]) schlechte Fürsten aber schaffen schlechte Diener und ein schlechtes Volk, und das Reich geht zu Grunde. [13]) Als in einem Kriege die Soldaten davonliefen und der Kaiser den Meng-tse befragte, sagte dieser: „du selbst bist Schuld, weil du das Volk und den Krieger vernachlässigt hast und darben liessest.“ [14]) „Wenn Friede und Einigkeit nicht herrschen im Volk, so tragen die die Schuld, welche regieren.“ [15]) „Wenn das Volk nicht so ist, wie es sein soll, ist diess nicht des Kaisers Schuld?“ [16]) „Die Quelle der Besserung des Herzens ist vorzugsweise im Kaiser, wenn der Kaiser wirklich so ist, wie er sein soll, so verbreitet sich

seine Tugend überall, und die weisen Menschen anderer Länder, von solcher Tugend ergriffen, werden ihm in Menge ihre Dienste anbieten, um das Glück zu geniessen, unter seinen Gesetzen zu leben; und welche Nacheiferung wird unter dem Volke sein!"[17]) — Als Kaiser Yu [um 2200] sein Reich durchreiste, fand er auf der Strasse die Leiche eines Ermordeten. Yu stieg aus seinem Wagen und rief unter Thränen: „wie wenig würdig bin ich des Platzes, den ich einnehme; ich sollte das Herz eines Vaters für mein Volk haben, und durch meine Sorge und Wachsamkeit verhindern, dass niemand ein Verbrechen begehe; müssen die begangenen nicht auf mich zurückfallen?"[18]) — „Es mögen beständig sein unsre Fürsten, sagt der Schu-king, — dann wird auch des Volkes Gemüth standhaft sein; es mögen die Gerechtigkeit lieben unsere Weisen, dann wird das Volk auch Zorn und Hass ablegen."[19]) „Der Fürst soll selbst die Tugend besitzen, dann darf er sie von Andern fordern, besitzt er sie nicht selbst, so darf er sie auch von Andern nicht fordern. Dem Menschen das Gute zu befehlen, dessen man selbst ermangelt, ist widersinnig und unnatürlich."[20]) — „Wenn der Fürst die Tugend besitzt, so besitzt er auch die Herzen der Menschen, und wenn er die Herzen besitzt, so besitzt er auch das Land, und wenn er das Land besitzt, so besitzt er auch dessen Schätze, und wenn er die Schätze hat, so kann er sie anwenden. — Wenn der Fürst die Tugend liebt, so ist es unmöglich, dass das Volk die Gerechtigkeit nicht liebe."[21]) Eine Inschrift aus der Zeit vor Kong-tse sagt: „Man leistet dem Herrscher nur dann Widerstand, wenn er Unrechtmässiges fordert; man gehorcht ihm ohne Weigerung, wenn er sich mit Wenigem begnügt."[22]) —

Auch für die Vergehen der Beamten ist der Kaiser verantwortlich; der fromme Kaiser Tsching-tang sprach zu seinem Statthalter: „Wenn ihr Unrecht begeht, so fällt diess auf mich zurück."[23]) Ein Minister im vierzehnten Jahrhundert vor Chr. sagte: „wenn ein einziger Mensch im ganzen Reiche Noth leiden sollte, so würde ich mich selbst für den Schuldigen halten."[24]) — Ein Weiser sagte zu seinem Kaiser: „Es ist kein Unterschied, ob du Einen todtschlägst oder ihn durch eine schlechte Regierung umkommen lässt. In deiner Küche ist Fleisch die Fülle, in deinen Ställen feiste Pferde, in des Volkes Angesicht ist des Hungers Farbe, und auf den Feldern liegen die Leichen Verhungerter. — — Wenn wilde Thiere andre Thiere auffressen, so hassen die Menschen sie, wenn aber ein Fürst, welcher als Vater und Mutter des Volkes ein mildes Regiment führen soll, sein Vieh mästet und seine Unterthanen umkommen lässt, wie kann er Vater und Mutter des Volkes heissen?"[25]) —

Als unter Tsching-tang eine siebenjährige Hungersnoth herrschte, — merkwürdiger Weise um die Zeit der bekannten Hungersnoth zu Josephs Zeit, um 1766, — klagte der Kaiser sich als die Ursache an, verrichtete Busse, beichtete, und siehe, es fiel ein Platzregen.[26]) Ähnliche Begebenheiten wiederholen sich oft; an allem Volks-Unglück ist der Kaiser Schuld und muss darum Busse thun.[27]) Noch heutigen Tages muss der Kaiser zur Zeit einer grossen Noth als Reuiger in Sacktuch gekleidet erscheinen und alle Schuld auf sich nehmen.[28]) Als im Jahre 1832 eine grosse Dürre herrschte, veröffentlichte der Kaiser Tao-kuang ein Bussgebet, in welchem es unter andern heisst: „Ich, der Minister des Himmels, bin über die Menschheit gesetzt, und bin verantwortlich für die Aufrechthaltung der Ordnung in der Welt und für die Beruhigung des Volkes. — — Die einzige Ursache der gegenwärtigen Dürre ist die täglich tiefere Abscheulichkeit meiner Sünden bei wenig Aufrichtigkeit und Ergebenheit. Daher war ich nicht im Stande, des Himmels Herz zu rühren und reichliche Segnungen herabzubringen. — — Niedergeworfen flehe ich den erhabenen Himmel an, meine Unwissenheit und Thorheit zu verzeihen und mir Besserung zu gewähren, denn Millionen unschuldiger Menschen sind durch mich, einen einzelnen Mann, in Gefahr gebracht. Meine Sünden sind so zahlreich, dass es schwer ist, ihnen zu entgehen etc.“[29]) — Nur in dem Sinne, dass der Kaiser die allgemeine Ordnung des Lebens aufrecht zu erhalten hat, und dass dieselbe durch sein gutes oder schlechtes Verhalten bewahrt oder gestört wird, kann man sagen, dass er eine Herrschaft über die Natur ausübe; von einer höheren Herrschaft, wie Hegel sie schildert,[30]) so dass der Kaiser über sein rein menschliches Wesen zu einer wirklich göttlichen Macht emporgerückt wird, wissen die Chinesen nichts.

Einige Beispiele vollkommener Kaiser mögen zeigen, wie die Chinesen den Fürstenberuf auffassen. Ti-ko, kurz vor Yao, „war beliebt bei dem Volke, ohne der Majestät des Throns etwas zu vergeben; er wachte über alles, war leutselig gegen Jedermann; ohne an Festigkeit in der Tugend etwas zu verlieren, war er ein Gegenstand der Liebe, der Bewunderung und der Verehrung aller seiner Unterthanen; voll Ehrfurcht vor dem höchsten Herrscher und den Geistern beobachtete er sich jederzeit in seinen Handlungen;“[31]) Er stellte als Grundsatz auf: „keine Tugend ist grösser als die allgemeine Menschenliebe, und die beste Regierung ist die, welche die ausgedehntesten Vortheile den Unterthanen angedeihen lässt. Das Vorzüglichste in der Verwaltung ist Treue und im Regieren Wohlwollen.[32]) — Am höchsten erhob sich Yao. „Der

Himmel allein ist gross, und Yao allein hat ihm nachgeahmt. Gross und erhaben, konnte sein Volk ihn nicht wahrhaft benennen," spricht Kong-fu-tse.[33]) „Sein Herz schien so wohlthätig wie der Himmel, sein Geist so weise wie die reinen Geister, so hell wie die Sonne an heiteren Tagen; den Wolken gleich, welche die Auen befruchten, war er die Hoffnung seiner Völker, und durch sein anspruchsloses und einfaches Benehmen errang er sich die Achtung aller Unterthanen. Geleitet von der Vernunft verstand er es, sie überall herrschen zu lassen."[34]) Er machte oft Reisen durch das Land, um sich von allem persönlich zu unterrichten. „Wenn das Volk friert, — sprach er, — so bin ich Schuld daran, hungert es, so bin ich auch Schuld, verfällt es in Sünden, so bin ich deren Urheber. — Er liebte sein Volk, wie ein Vater seine Kinder."[35]) Er hörte überall die Klagen an, beaufsichtigte die Beamten, und ging auch in die Hütten der Armen; mild gegen das Volk, war er streng gegen die Minister; er verbannte einige derselben unter die Barbaren mit dem Auftrage, sie gesittet zu machen. Er sorgte für den Volksunterricht und für die Verehrung des Himmels; seine Tugend machte das Volk tugendhaft.[36]) Yao wurde bei seinem Tode im ganzen Lande drei Jahre lang betrauert; „das Volk weinte um ihn, wie Kinder um ihren Vater und ihre Mutter weinen.[37]) Sein Nachfolger Schun steht in gleichen Ehren. Er durchreiste alle drei Jahre sein Reich und verhörte seine Mandarinen; er erklärte als seinen Grundsatz, das beste Mittel zur Erziehung gehorsamer Unterthanen sei die Fülle aller nothwendigen Dinge, da sonst die Noth der Menschen jeden Keim des Guten ersticke; die Abgaben sollen gering sein, und die Gesetze streng und unpartheiisch ausgeführt werden. Seine Klugheit und seine Bescheidenheit werden hoch gerühmt;[38]) seine Aussprüche gelten als heiligste Sitten- und Regierungsregeln; väterliche Liebe für sein Volk durchzieht seine Gesetze und Handlungen. Wenn gestraft werden soll, sagt er, so soll die Strafe nicht vom Vater auf die Kinder übergehen; wenn aber belohnt werden soll, so erstreckt sich die Belohnung auch auf die Kinder. — In zweifelhaften Vergehen sei die Strafe leicht, bei einem zweifelhaften Verdienst aber sei die Belohnung gross; besser ist, sich der Gefahr auszusetzen, einen Schuldigen unbestraft zu lassen, als einen Unschuldigen zu bestrafen. Eine solche für das Wohl der Unterthanen besorgte Regierung gewinnt die Herzen des Volkes.[39])

Kong-tse gab als Minister seinem Fürsten folgende Mahnung: „Ein Fürst muss eine innige Liebe gegen alle seine Unterthanen haben; er muss suchen, ihnen einen behaglichen Lebensunterhalt

zu verschaffen; — — du musst die Menge der Abgaben mindern und nur diejenigen bestehen lassen, deren Nothwendigkeit Jeder einsieht, vor allem also nicht die nothwendigen Lebensbedürfnisse, sondern Luxusartikel besteuern; du musst dem Volke keine Arbeit aufbürden, deren Früchte es nicht geniesst etc. Ein Regent muss sich alle Vergnügungen versagen; er ist nicht der Herr über seine Zeit; alle seine Stunden gehören dem Gemeinwohl, und zu dessen Wohl allein muss er sie verwenden. „Jeder Augenblick, den er auf ein selbst anständiges Spiel verwendet, ist ein Raub an dem Wohl des Volkes. Ein Fürst, der in seinen Unterthanen seine eignen Kinder sieht, wird Unterthanen haben, die in ihrem Fürsten ihren eignen Vater sehen."[40]) — Einem sonst trefflichen Kaiser, der aber die Jagd liebte, erklärte ein hoher Beamter: „Als man hörte, dass du weise Leute um dich zu haben wünschtest, jubelte man vor Freude und glaubte die Zeiten Schun's und Yao's wiederkehrend. Aber wenn du nur mit diesen Weisen alle Tage ausreitest, um sie hinter Hasen und Füchsen herjagen zu lassen, so werden sie wohl, fürchte ich, das Regieren vernachlässigen. Mögen die von dir erregten Hoffnungen nicht eitel sein; mache nicht Jäger aus deinen Ministern; alle ihre Zeit gebührt der Sorge für dein Volk."[41]) Die Jagd wird überhaupt oft als ein dem Kaiser nicht geziemendes Vergnügen bezeichnet. — Als man dem edlen Kaiser Taï-tsong [7. Jahrh. nach Chr.] ein Todesurtheil zur Unterzeichnung vorlegte, befahl er die Hinrichtung noch drei Tage aufzuschieben, ihm das Urtheil täglich vorzulesen; und während der drei Tage fasteten die Richter und der Kaiser in strenger Trauer.[42])

[1]) Chou-king, p. 122. 167; Y-king, II, p. 30, 37; Tchoung-young, 29, 3. 5. — [2]) Chou-king, p. 150. 196. — [3]) Ta-hio, c. 10. — [4]) De Mailla, hist. I, 21—23; 28. — [5]) Ebend. p. 37. — [6]) Meng-tseu, II, 1, 19. 31. — [7]) Ebend. I, 3, 43. — [8]) Ebend. I, 1, 31 u. sehr oft. — [9]) Chou-king, p. 150. 151; vgl. Ta-hio, c. 10, 3. — [10]) Chou-king, p. 129. — [11]) Tchoung-young, c. 20, 7. 12. 14. — [12]) Meng-tseu, I, 2, 46. — [13]) Ebend. II, 1, 8; II, 2, 10. — [14]) Ebend. I, 2, 45. — [15]) Chou-king, p. 246. — [16]) De Mailla, hist. I, p. 110. — [17]) Ebend. I, p. 116. — [18]) Ebend. I, p. 121. — [19]) Chi-king, II, 4, 7. — [20]) Ta-hio, c. 9, 4. — [21]) Ebend. c. 10, 6. 20. — [22]) Mém. d. Chin. t. XII, p. 66. — [23]) Chou-king, p. 89. — [24]) Ebend. p. 127. — [25]) Meng-tseu, I, 1, 18. 19; vgl. I, 6, 33. — [26]) Chou-king, p. 80. 83; Gützlaff, Gesch. S. 41. — [27]) De Mailla, hist. II, p. 31. — [28]) Gützlaff, Tao-kuang S. 2. — [29]) Chinese Repository, I, 236. — [30]) Rel. Philos. I, S. 309. 327 (2 Aufl.) — [31]) De Mailla, hist. p. 36. — [32]) Gützlaff, Gesch. S. 24. — [33]) Meng-tseu, I, 5, 23. — [34]) De Mailla, hist. I, p. 44. — [35]) Ebend. p. 50. — [36]) Chou-king, I, c. 1; Gützlaff, Gesch. S. 28. 29. — [37]) Chou-king, p. 16; de Mailla, hist. I, p. 84. — [38]) Chou-king, I, c. 2; de Mailla, hist. I, p. 56; Gützlaff, Gesch. S. 33. — [39]) Chou-king, p. 26. — [40]) Mém. d. Chin. XII. p. 217. 286. 372. 373. — [41]) De Mailla, hist. II. p. 548. — [42]) Ebend. VI, p. 69.

§ 64.

Der Kaiser vereinigt als Vertreter des Himmels alle Höhen des Völkerlebens in sich; er ist nicht bloss der Regent, sondern auch der höchste Richter, der Anführer im Kriege und der oberste Priester, — soweit in China von einem Priesterthum die Rede sein kann. Als Kriegsherr ernennt er aber oft einen Feldherrn an seine Statt; als höchster Priester ordnet er den Gottesdienst und bringt das jährliche grosse Himmels-Opfer.[1])

Des Himmels Bestimmungen oder „Befehle" sicher zu erkennen ist des Kaisers höchste Pflicht. Er findet diese himmlischen Befehle zunächst in seiner Vernunft, in welcher sich ja das himmlische Walten kund giebt [§ 21], dann in den Gesetzen, Sitten und Vorbildern des Alterthums; das himmlische Reich ist von Anfang an gut und vernünftig, das Dauernde ist das Wahre, und der Kaiser hat vor allen Dingen die alten Vorbilder zu befragen[2]) und die Ansichten derer, die der alten Gesetze und Ordnungen kundig sind; — daher soll sich der Kaiser immer mit den einsichtsvollsten und kundigsten Ministern umgeben; — er findet sie ferner in Träumen, in zweifelhaften Fällen durch das Loos, vor allem aber in der öffentlichen Meinung, in der Stimmung des Volkes, welche gewissenhaft zu beachten zu des Kaisers heiligsten Pflichten gehört, denn des Volkes Stimme ist Gottes Stimme [§ 21].

Unter allen Umständen aber ist die Willkür, das Regieren nach Laune schlechterdings verdammt; nicht der Wille dieses einzelnen Menschen, der grade den Thron inne hat, soll sich geltend machen, sondern allein des Himmels Bestimmung; „nicht der Fürst ist es, welcher mit dem Tode bestraft, und nicht nach seinen Neigungen darf er strafen, dieses Recht ist nicht von ihm selbst."[3]) Nur wenn der Fürst seinen Eigenwillen opfert, und seiner Besonderheit entsagend sich der Allvernunft hingiebt, ist er ein würdiger Regent.

In den Gang des Rechtes soll ein guter Kaiser sich nicht mischen, sondern nur darauf sehen, dass die Richter die Gesetze streng beachten,[4]) dass aber auch die Strenge nicht in Härte ausarte; in zweifelhaften und wichtigeren Fällen hat der Kaiser als oberster Richter die letzte Entscheidung. Er hat aber nicht bloss das Verbrechen zu bestrafen, sondern auch die Tugend zu belohnen; als Statthalter des Himmels auf Erden ist er auch der König des sittlichen Lebens, des unsichtbaren Himmelreiches [§ 44]. Menschen, welche sich durch Tugenden ausgezeichnet haben, erhalten auf kaiserlichen Befehl Ehrenpforten, [§ 38];

ihre Zahl im ganzen Reiche ist sehr gross, und nicht bloss die Verdienste treuer Beamten um den Staat werden so ausgezeichnet, sondern auch Familientugend, wie Kindesliebe, Gattentreue [§ 46. 52].

Der Schu-king giebt den Fürsten folgende Anweisung: „Wenn ihr eine wichtige Angelegenheit habt, so prüfet selbst, befragt um Rath die Grossen, die Minister und das Volk, befragt das Pu und das Schi [§ 24]. Wenn sich alles zu demselben Ausspruch vereinigt, was man den grossen Einklang nennt, so werdet ihr Ruhe und Kraft haben, und eure Nachkommen werden im Glück sein. Wenn die Grossen, die Minister und das Volk übereinstimmen, ihr selbst aber habt eine entgegengesetzte Ansicht, welche aber übereinstimmt mit dem Loose, so hat eure Ansicht den günstigen Erfolg. Wenn die Grossen und die Minister mit dem Loose übereinstimmen, aber ihr und das Volk seid der entgegengesetzten Meinung, so ist die Entscheidung gleichgültig etc.“ [5]) Die Anwendung des Looses ist aber ausdrücklich nur den zweifelhaften Fällen vorbehalten. [6])

Die strengste Beobachtung der bisherigen Gesetze und Einrichtungen, die genaueste Nachahmung des Alterthums, die Vermeidung jeder Neuerung wird fort und fort in Erinnerung gebracht. Das Wahre und Vernünftige braucht nicht erst erfunden zu werden, sondern ist von Anfang an da; so wahr der Himmel den Staat gründet und leitet, so wahr sind auch die alten und dauernden Gesetze und Sitten der Wille des Himmels. Darum kann ein Fürst, sagt Meng-tse, welcher streng die ältesten Gesetze befolgt, nicht irren noch fehlen, und ohne diese strenge Befolgung ist keine gute Regierung möglich. [7]) „Die rechten Fürsten haben zu allen Zeiten im Leben und in der Regierung dieselben Regeln befolgt.“ [8])

[1]) Chou-king, p. 102 u. Note. — [2]) Meng-tseu, II, 1, 1. 2. 4. — [3]) Chou-king, p. 196. — [4]) Ebend. p. 251. — [5]) Chou-king, p. 171. — [6]) Ebend. p. 181. — [7]) Meng-tseu, II, 1, 4. 6. — [8]) Ebend. II, 2, 2.

§ 65.

Der Kaiser ist also nicht der Vertreter seiner selbst; seine Macht ruht nicht auf seinem starken Willen; er ist nicht darum Kaiser, weil er es sein will, weil er sich dazu gemacht hat, sondern er ist schlechterdings nichts als der unselbstständige Träger einer Idee; er ist als Person, als ein Ich, als freier, sich selbst bestimmender Wille Nichts; er ist Alles, insofern sich in ihm die himmlische Vernünftigkeit offenbart. Es gehört eine seltene Höhe des Geistes und der Sittlichkeit dazu, um den hohen Ansprüchen der Kaiser-Idee zu genügen; nur die Weisesten und

Besten sollen des Himmels Diener und Vertreter sein. Darum ist auch nicht grade die Erblichkeit des Thrones die entsprechendste Weise, die Kaiserwürde zu übertragen; nicht die Verwandtschaft, sondern die Tugend geben ein Recht an den Thron; es können daher selbst Fremde als die vom Himmel eingesetzten Vertreter anerkannt werden; die Idee steht höher als die Geburt. In ältester Zeit wurden die Kaiser gewählt, gewöhnlich durch den Kaiser in Übereinstimmung mit den Grossen und Ministern, oft mit Übergehung der Söhne des letzten Kaisers, und manchmal aus sehr niedriger Familie. Nach Yu [um 2200] tritt allmählich die Erblichkeit als Sitte ein. Die Erbfolge ist aber kein Recht, sondern gründet sich mehr auf die Rücksicht der Dankbarkeit und der Vermeidung des Streites. Des Kaisers Sohn hat als der dem Throne am nächsten Stehende die höchste Aufforderung, sich durch Tugend und Einsicht der Wahl würdig zu machen; und nur, wenn er diess thut, ist er der rechtmässige Erbe. Nicht weil grade dieser Mensch zum Kaiser geboren ist, empfängt er die höchste Würde, sondern weil dieser Sohn des Kaisers die Gesetze der Vernunft oder des Himmels erfüllt.[1]) Die Gewohnheit der Erblichkeit wurde nie ein wirkliches Recht, vielmehr steht noch jetzt dem Kaiser das unbeschränkte Recht zu, seinen Nachfolger aus seinen Söhnen oder Verwandten frei auszuwählen, und sehr oft wählte er einen andern als seinen Erstgebornen.[2]) Frauen dürfen nicht regieren, denn der Kaiser hat ja eben die active, die männliche Seite des Volkslebens, darzustellen; die Seite der belebenden Kraft; nur als Vormünderinnen unmündiger Thronerben dürfen Frauen vorübergehend das Reich verwalten;[3]) in jedem andern Falle sind Frauenregierungen gesetzlose Gewaltthaten, und werden von der Geschichte mit Abscheu genannt.[4])

Der Nachfolger des ersten Kaisers, Fo-hi, war nicht dessen Sohn, sondern wurde vom Volke gewählt; ebenso der dritte Kaiser.[5]) Dass nach dem Tode des dritten Kaisers einer von dessen 25 Söhnen von dem Volke zum Kaiser gewählt wurde, wird von den Geschichtschreibern Chinas ausdrücklich als eine Auszeichnung betrachtet, und durch seine glänzenden Eigenschaften gerechtfertigt.[6]) Nach dem Tode des vierten Kaisers „versammelten sich die Mandarinen und das Volk, um ihm einen Nachfolger zu geben, unzufrieden mit der Schlaffheit des vorigen etc.,“ und nach langer Berathung wählten sie einstimmig einen Neffen des vorigen Kaisers.[7]) Bei der folgenden Thron-Erledigung „trug man kein Bedenken,“ einen Enkel des letzten Kaisers zu wählen, und dieser erhielt die

Stimme des ganzen Volkes.[8]) — „Die Achtung, welche sich Kaiser Ti-ko verschaffte, und die Liebe, welche seine Völker zu ihm hatten, war der einzige Grund, welcher sie bewog, seinen ältesten Sohn zu wählen.“[9]) — Mit dem sehr schlechten Vorgänger und Bruder des Yao „hatte das Volk einige Jahre lang Geduld, in der Hoffnung, dass er sich ändern würde.“ Die Grossen beriefen dann den dreizehnjährigen Yao in den Rath, und da er sich bald als sehr begabt zeigte, beschlossen sie, ihn auf den Thron zu setzen. „An dem für diesen Thronwechsel bestimmten Tage benachrichtigten sie diejenigen aus dem Volk, welche das Recht zur Wahl des Kaisers hatten. Alle diese begaben sich zum Pallast des Kaisers, liessen den Yao kommen, ohne ihm die Absicht ihrer Versammlung mitzutheilen, und verlangten den Kaiser zu sprechen. Kaum war er erschienen, so schrie alles Volk, dass man den Yao als Kaiser anerkenne, und keinen andern wolle. Die Grossen erklärten dann dem Kaiser die Gründe dieser Handlung und zwangen ihn, den Pallast zu verlassen.“[10]) — Yao's Sohn war lasterhaft, wurde desshalb nicht gewählt, sondern alle Fürsten und alle Völker wählten den Schun aus niedriger Familie; und in dieser Wahl wurde des Himmels Bestimmung erkannt.[11]) Schun wählte den weisen Yu zu seinem Nachfolger; dieser verzichtete auf den Thron zu Gunsten des Sohnes Schun's; aber die Grossen verliessen sämmtich diesen Sohn und verlangten den Yu zum Kaiser, und erhielten ihn.[12]) Mit Yu's Nachfolger war es umgekehrt; er wählte sich einen weisen Minister zum Mitregenten und Nachfolger, aber es folgte dennoch des Kaisers Sohn in Folge der Wahl durch die Grossen.[13]) Seitdem folgen die Kaiser nach der Erbfolge, also in Dynastien,[14]) deren bis jetzt 21 (oder 22) gezählt werden. Jedoch blieb der Gedanke, dass nur der Würdigste und wegen seiner Tugend vom Himmel Gewählte den Thron einnehmen solle, immer der Kern des chinesischen Staatsbewusstseins; auf des Himmels Wahl ging man jederzeit zurück, diese aber hält sich nicht an bürgerliches Erbrecht. Als auf des Meng-tse Erklärung, nur der Himmel erwähle die Kaiser, Jemand fragte, wie denn der Himmel seine Wahl kund thue, antwortete er: „Wenn der Kaiser einen zur Herrschaft geeigneten Mann findet, so kann er ihn dem Himmel vorschlagen, aber er kann den Himmel nicht zwingen, demselben die Herrschaft zu übertragen. Der Himmel liess den Schun zur Herrschaft zu und zeigte den Zugelassenen dem Volke. Die Völker fielen dem mit so grossen Tugenden sich Auszeichnenden bereitwillig zu und riefen ihn zum Kaiser aus.“[15]) Als höchster Lohn für vollendete Weisheit und Tugend wird daher bisweilen ohne Weiteres die Kaiserwürde erklärt.[16])

Die himmlische Bestimmung wird selbst dann nicht bezweifelt, wenn Ausländer den Thron inne haben. Die mongolischen Kaiser galten als völlig rechtmässig, und wenn die entarteten Nachkommen des grossen Eroberers den Hass des Volkes sich erwarben, so hasste man sie nicht, weil sie Ausländer, sondern weil sie unwürdig und verächtlich waren. [17])

[1]) Meng-tseu, II. 3, 26—31. — [2]) De Mailla, II, p. 48. 585; Gützlaff, Tao-kuang, S. 4. 5. — [3]) De Mailla, V, 234. — [4]) Ebend. II, 528; VI, 155. — [5]) Ebend. I, p. 10. 18. — [6]) Ebend. I, p. 28. — [7]) Ebend. p. 31. — [8]) Ebend. p. 36. — [9]) Ebend. p. 42. — [10]) Ebend. p. 43. — [11]) Chou-king, p. 24. 25. — [12]) De Mailla, hist. I, p. 99. 119; Chou-king, p. 25. — [13]) De Mailla, I, p. 123. — [14]) Chou-king, p. 42. — [15]) Meng-tseu, II, 3, 20 — 23. — [16]) Tchoung-young. c. 17, 5. — [17]) Schott, in d. Abh. d. Berl. Akad. 1849, phil. Klasse, S. 499.

§ 66.

Wie die Welt das Erzeugniss zweier Urmächte ist, die in dem wirklichen Dasein im Gleichgewicht sind, so ist auch der Staat das Product zweier Factoren, des Kaisers und des Volkes. Das Gleichgewicht ist des Staates Wesen und Bestimmung, und der Kaiser soll es erhalten. Der Kaiser ist aber nur die eine Seite, die andere ist das Volk; und wenn der Kaiser nicht seine Idee erfüllt, ist das Gleichgewicht gestört und das Volk unglücklich. Aber das Volk hat ein Recht darauf, glücklich zu sein, in der allgemeinen Welt-Harmonie erhalten zu werden. Das Volk schuldet dem Kaiser Gehorsam, der Kaiser dafür dem Volke väterliche Liebe und eine weise und gerechte Regierung. Das Volk soll sich nicht selbst regieren, aber es soll nach den Gesetzen des Himmels regiert werden. In China heisst es nicht: der Fürst hat das Recht zu regieren, und das Volk die Pflicht, sich regieren zu lassen, — sondern hier heisst es: der Fürst hat die Pflicht zu regieren nach des Himmels ewigen Ordnungen, — und das Volk hat ein Recht, so regiert zu werden. Der Kaiser ist dem Volke für seine Regierung verantwortlich. Die Ansprüche des Volkes an die Fürsten sind gross, und dieses in der öffentlichen Meinung wie in der Geschichtschreibung sich aussprechende Urtheil des Volkes ist sehr streng; — des Kaisers heilige Pflicht ist es, dieses Urtheil sich frei aussprechen zu lassen und das ausgesprochene zu beachten. Der Gedanke der Pressfreiheit ist in China sehr bestimmt ausgesprochen.

Wenn aber ein Kaiser verblendet auf die Stimme des Volks nicht hört, in launenhafter Willkür des Reiches heilige Gesetze antastet oder unbeachtet lässt, wenn er das Volk bedrückt, statt

für dasselbe väterlich zu sorgen, wenn er statt des Himmels Ordnung nur seinen eignen Willen zur Richtschnur nimmt, und statt ein Vorbild der Tugend zu sein, den Lastern fröhnt, und darum das Gleichgewicht der Welt stört, das Glück des Volkes untergräbt, so hat er sein Recht an den Thron verwirkt, ist nicht mehr der Erfüller der hohen Idee des himmlischen Staates, und das Volk ist nicht mehr verbunden, ihm Gehorsam zu leisten; es muss dem Himmel mehr gehorchen als dem Menschen; des Himmels Gesetze sind aber nicht von gestern und heute, sondern von Anfang der Menschheit, und sind dem Volke wohl bekannt; es hat ein sicheres Urtheil über eines Kaisers Würdigkeit. Und wenn die eine Seite des Volkslebens, der Kaiser, der Idee des Staates untreu wird, und sich selbst statt des Himmels zum Schwerpunkt des Ganzen machen will, wenn er sagt: „der Staat bin ich," — so hat die andere Seite des Staates das Recht und die Pflicht, für die angetastete Idee in die Schranken zu treten und den frevelnden Kaiser zu stürzen. Die Revolution ist in China ein Recht, ja sie ist mehr als das, sie ist Pflicht. Sie ist das Geltendmachen des Himmelsgesetzes und der Vernünftigkeit gegenüber der Willkür und der Thorheit, ein Kampf der Tugend gegen das Laster; sie will nicht das Alte stürzen, um etwas Neues einzuführen, sie will die frevelhafte Neuerung stürzen, um das Alte, das ewig Berechtigte wieder zur Geltung zu bringen. Die Revolution ist die fieberhafte Reaction des durch eine schlechte Regierung gestörten Volkslebens gegen die die ewige Ordnung störende Macht; sie will nicht des Reiches Ordnung stören, sondern die durch Willkür und Neuerung gestörte wieder herstellen; sie ist nicht radikal, sondern reactionär, ist das grade Gegentheil der Revolution der Neuzeit. Während diese die geschichtliche und gesetzliche Entwickelung des Volkslebens durch die rohe Gewalt und durch die Aufhebung des Gesetzes durchbrechen will, offenbart die chinesische Revolution im Gegentheil die Gesetzlichkeit gegenüber der ungesetzlichen Regierungsweise, stellt die geschichtliche Entwickelung gegen die revolutionäre Regierung wieder her. Das Ziel der Revolution ist da nicht in der Zukunft, sondern in der Vergangenheit, ist nicht ein Neubau, sondern eine Restauration der Legitimität. Da kein Kaiser ein angebornes Recht an den Thron hat, sondern eigentlich immer gewählt wird [§ 65], eine Wahl aber irren kann, so ist der Sturz eines unwürdigen Kaisers eben nur eine Nichtigkeitserklärung der verfehlten Wahl, und kann allenfalls auch in ganz friedlicher

Weise, ohne Anwendung von Gewalt erfolgen, wie bei der Wahl Yao's. Die Revolutionen Chinas erscheinen der Geschichtschreibung als Thaten der höchsten Tugend und Frömmigkeit, und die durch eine Revolution auf den Thron gekommenen Kaiser gelten als die frömmsten; es haben die Revolutionen der älteren Zeit eine eigenthümliche Weihe und eine Feierlichkeit, als handle es sich um eine erhabene Kultushandlung; und das sind sie auch eigentlich. Als Thatsache muss es anerkannt werden, dass von den ein und zwanzig Dynastieen Chinas die meisten durch Schwäche und Laster unwürdig endeten, und diejenigen Fürsten, die, meist durch Gewalt, an ihre Stelle traten, und ein neues Herrscherhaus begründeten, fast alle als grosse und tugendhafte Männer dastehen.

Von diesen eigentlichen, rechtmässigen Revolutionen, an denen das Volk einen wesentlichen Antheil hat, sind die nicht seltnen Empörungen ungehorsamer Vasallen oder Statthalter, Lokal-Aufstände wegen geringer Ursachen und Soldaten-Unruhen streng zu unterscheiden; diese sind das höchste Verbrechen, wie jene die höchste Tugend.

„Um des Volkes willen sind die Fürsten da; sie sollen ihre Unterthanen nicht misshandeln, ihnen nicht Unrecht thun; sie sollen Sorge tragen für die Armen, die Waisen und Wittwen unterstützen; ein Fürst setzt nur desshalb Beamte ein, um dem Volke Ruhe zu verschaffen und seinen Lebensunterhalt zu sichern.“[1]) „Wenn die Völker, sagt Schun, gemisshandelt und zum Äussersten gebracht werden, so verlieren die Fürsten für immer das Glück, das ihnen vom Himmel beschieden ist.“[2]) Bisweilen erscheint sogar das Volk als das Höhere dem Kaiser gegenüber. „In jedem Reiche giebt es drei höchste Dinge: der Fürst, das Volk und das Heiligthum [die Altäre]; unter diesen drei Dingen ist das Volk das wichtigste, denn wenn ein Volk ist, so kann es einen Kaiser machen, aber ein Kaiser kann kein Volk machen; daher ist das Volk höher zu achten als der Fürst;“[3]) — jedoch ist diese Äusserung des Meng-tse sehr vereinzelt, und darf nicht zu hoch angeschlagen werden.

Des Volkes Stimmung und Meinung wird überall sehr hoch geachtet, sie gilt als des Himmels Offenbarung. Ein wahrer Kaiser, sagt Meng-tse, muss sie mehr beachten, als alle Urtheile seiner Verwandten, Minister und Höflinge; was das Volk einmüthig ausspricht oder zurückweist, das muss ein guter Kaiser immer beachten, dann ist er ein wahrer Vater des Volkes.[4]) Das Gewicht der Volksmeinung ist nach Meng-tse so gross, dass ein Kaiser, welcher im

Kriege ein fremdes Volk unterwirft, es von dessen Meinung und Liebe abhängen lassen soll, ob er es unter seiner Herrschaft behalten dürfe; wenn dieses Volk nicht zustimmt, soll er es nicht zu seinem Reiche schlagen; und der Commentar fügt hinzu, dass in dieser Neigung oder Abneigung eines Volkes sich die Bestimmung des Himmels ausspricht.[5]) Dass Yao's Sohn durch des Volkes Abneigung des Throns verlustig ging, und Schun dafür gewählt wurde, der sich dem Willen des Volkes und „dem Willen des Himmels" unterwarf,[6]) ist schon früher erwähnt. Besonders muss das Urtheil der alten und angesehenen Familien des Landes beachtet werden.[7]) „Die Kunst, die Herrschaft sich zu erhalten, besteht darin, die Gemüther des Volkes sich treu zu bewahren; die Kunst, die Gemüther sich zu bewahren, besteht darin, des Volkes Wünsche und Bedürfnisse zu erfüllen, und was ihm zuwider und verhasst ist, zu meiden und zu entfernen."[8]) Schun ermahnt die Fürsten: „Forschet nach der Stimme des Volkes, und entzieht euch nicht von ihm, um euren eignen Neigungen und Begierden zu folgen."[9]) „Das Glück eines Fürsten hängt vom Himmel ab, und der Wille des Himmels lebt im Volke. Wenn der Fürst die Liebe des Volkes besitzt, so wird ihn der Himmel mit Wohlgefallen betrachten und seinen Thron befestigen; wenn er aber des Volkes Liebe verliert, so wird ihn der Himmel mit Zorn anblicken, und er wird seine Herrschaft verlieren."[10]) Wenn daher ein Kaiser seinen Nachfolger sich wählt, so muss er vor allem auf die Zuneigung des Volkes sehn.[11]) „Fürst, ich wünsche, dass es das Volk sei, welches euch den ewigen Besitz der Macht verschaffe," spricht ein Minister zu seinem Kaiser.[12]) Des Volkes Unzufriedenheit und des Volkes Fluch ist schwere Drohung für eines Fürsten Leichtsinn.[13]) Als zufolge des Friedens zu Nan-king 1842 die Thore von Can-ton den Ausländern geöffnet werden sollten, widersetzte sich das Volk, und der Kaiser erklärte, des Volkes Wille sei des Himmels Wille.[14])

Die Meinung des Volkes, insofern sie sich in der Geschichtschreibung ausspricht, ist für die Kaiser von höchstem Gewicht. Allerdings war das Urtheil der Geschichte über die eigne Regierung für jeden Kaiser ein Geheimniss [§ 33], aber in der Geschichte der Vergangenheit fand er den Maassstab, den das Bewusstsein des Volkes an die Kaiser legt. Dieser Maassstab ist nun allerdings ein sehr strenger, und wir können der chinesischen authentischen Geschichtschreibung der älteren Zeit nicht nachsagen, dass sie schmeichele; sie lobt wenig und tadelt viel und ernst. — Nicht alle Kaiser freilich ertrugen die freie Äusserung der Volks-

meinung, und griffen zu Maassregeln, um dieselbe zu beugen und unschädlich zu machen. Im zehnten Jahrhundert vor Chr. wurden Spottgedichte gegen liederliche und schwelgerische Kaiser überall verbreitet; ein Kaiser, den das ärgerte, verbot solche die Ehrfurcht verletzende Gedichte; da sagte zu ihm ein Weiser, es sei besser, der öffentlichen Meinung in Büchern und in der Rede freien Lauf zu lassen, denn sie gleiche einem Bergstrom, welcher mit Wasser gefüllt unwiderstehlich hinabrolle; anstatt ihn zu verstopfen, müsse man sein Bett lieber tiefer graben, und Jedem erlauben, zu sagen und zu schreiben, was er wolle; nur der Fürst verstehe das Regieren, der die Rede der Schriftsteller und des Volkes frei lasse und aus derselben Nutzen schöpfe.[15]) Das ist wohl die früheste Gefährdung und Vertheidigung der Freiheit der Meinungs-Äusserung. Auch jetzt noch hat in China die Pressfreiheit keine andere Beschränkung als die gesetzliche Bestrafung von Pressvergehen,[16]) und als das Verbot, über die Personen der regierenden Dynastie zu schreiben.[17])

So wie des Volkes Stimme des Himmels Stimme ist, so ist in der Revolution des Volkes That auch des Himmels That. Der schlechte und lasterhafte Mensch soll nicht Kaiser sein, und das Volk darf, ja es soll ihn verlassen; und wer ihn stürzt, vollbringt den Auftrag des Himmels; denn schlechter Regierung Lohn ist unbedingt der Untergang der Dynastie.[18]) Der Hass des Volkes, den der frevelnde Herrscher verdient und erlangt,[19]) ist das Mittel, dessen sich der Himmel zu seinem Sturze bedient. Bei schlechten Fürsten nimmt das Volk seine Zuflucht zu milderen;[20]) und es ist gut und recht, vor der Tyrannei eines Kaisers zu einem untergebenen Fürsten zu flüchten, und ihn zur Übernahme der Herrschaft zu bewegen;[21]) und wenn daher ein Kaiser schlecht regiert, so kann sehr leicht ein weiser Fürst aufstehen, welcher ihm das Scepter aus der Hand windet;[22]) und wiederholt wird schlechten Kaisern und ihren Dienern Bestrafung durch einen besseren Kaiser angedroht, der die Gesetze des Himmels treuer vollziehe.[23])

Der Sturz der ersten Dynastie, der Hia, (von 2205 — 1766 vor Chr. wird von den chinesischen Geschichtschreibern als besonders lehrreich hervorgehoben. Der letzte Hia-Kaiser war ein Wüstling; er plünderte die reichen Unterthanen, und wer sicher sein wollte, musste seinen Reichthum verheimlichen; er machte ungeheure Verschwendungen, liess einen Teich graben, den er mit Wein anfüllte, so gross, dass er Kähne trug; oft feierten hier über 1000 Wüstlinge grauenvolle Orgien; allgemeines Saufen und wilde Unzucht in Gegenwart des Hofes war des Herrschers

Ergötzen. Das Volk murrte; ein edler Minister machte dem Kaiser ernste Vorstellungen; sein Leben sei schmachvoll; das Volk könne nur tugendhafte Kaiser achten und lieben; blosse Furcht führe zur Empörung und treibe das Volk dazu, einen besseren Herrn zu suchen; und wenn das Volk sich von ihm entferne, wie könne er glauben, dass der Himmel ihn beschützen werde; der Himmel sei gerecht und erkläre sich nur für die Tugendhaften. Der Kaiser antwortete: „bin ich nicht unbeschränkter Herr? wird man wagen sich zu empören? Ich fürchte nichts; ich bin sicher, dass ich nicht eher aufhören werde zu herrschen, als wenn die Sonne aufhört die Welt zu erleuchten." Der muthige Minister wurde hingerichtet. Tsching-tang, Fürst von Schang, veranstaltete dem Ermordeten ein feierliches Trauerfest unter allgemeiner Theilnahme des Volkes; dafür wurde er verhaftet, aber aus Furcht vor dem Volke wieder freigelassen. Ein Minister, Y-yn, flüchtete, nachdem er dem Kaiser vergebliche Vorstellungen gemacht, vom Hofe, wurde aber von Tsching-tang aufgefordert, zu seiner Pflicht zurückzukehren; noch vier Jahre blieb er beim Kaiser, aber seine Warnungen wurden verlacht; da floh er zum zweiten Male zu Tsching-tang, und forderte diesen zur Empörung auf; aber erst nach langem Widerstreben gab dieser dem Drängen des Volkes nach. Die Erscheinung einer Doppelsonne und furchtbares Erdbeben kündigten das nahe Ende des Herrscherhauses an.[24]) Der fromme Tsching-tang, der nichts unternahm, ohne vorher den Himmel im Gebet angerufen zu haben, redete seine Truppen folgendermassen an: „Ich bin nur gering; wie sollte ich wagen, Unruhen in das Reich zu bringen? aber die Hia haben schwere Sünden begangen, und der Himmel hat ihren Untergang beschlossen. Jetzt sprechet ihr alle: weil unser Herrscher keine Liebe für uns hat, so verlassen wir unsere Ernten, um die Hia bestrafen zu helfen. Ich habe diese Reden gehört; Hia ist schuldvoll; ich fürchte den höchsten Herrscher [den Himmel], und ich würde es nicht wagen, mich der Bestrafung der Hia zu entziehen. Der Kaiser saugt seine Unterthanen aus, und richtet seine Hauptstadt zu Grunde. Seine Völker, ohne Einigung, sind wenig geneigt ihm zu dienen, und vergeblich rühmt er sich: wenn die Sonne aufhören wird, so werde ich auch untergehen. Solch Benehmen der Hia fordert, dass ich zu Felde ziehe. Helft mir den Befehl des Himmels ausführen, die Hia zu strafen."[25]) Tsching-tang fürchtete, man könne über sein Verfahren ungünstig urtheilen, und fragte daher seinen durch Weisheit berühmt gewordenen Minister um sein Urtheil; dieser antwortete ihm: „Der Himmel hat den Menschen ihre Leidenschaften gelassen; wenn die Menschen keinen

Herrscher hätten, wären sie in Unordnung; daher hat der Himmel selbst einem Menschen die Regierung anvertraut. Aber der Hia-Fürst warf die Völker auf glühende Kohlen, weil die Leidenschaften sein Herz verwirrten. Der Himmel hat den König [Tsching-tang] mit einer hohen Einsicht begabt und stellt ihn allen Ländern zum Muster hin, dem wir zu folgen haben; er will, dass dieser Fürst die Völker leite und das fortsetze, was Yu gewirkt; seine Gesetze befolgen heisst die des Himmels befolgen. Der Hia-Fürst ist schuldig, den Himmel getäuscht und falsche Befehle gegeben zu haben; der Himmel hat davor Abscheu und hat dem Schang-Fürsten den Auftrag gegeben, die Völker zu leiten. — — Schon lange haben die Völker ihre Augen auf den Schang-Fürsten gerichtet. Ein Fürst, welcher täglich sich bemüht, immer tugendhafter zu werden, wird die Herzen aller Völker gewinnen; aber wenn er stolz ist und voll von Eigenliebe, wird er selbst von seiner eignen Familie verlassen werden. Befleissige dich, o Fürst, ein hohes Beispiel der Tugend zu geben, sei für das Volk ein Muster der rechten Mitte, welche man inne halten muss, führe die Geschäfte mit Gerechtigkeit. Um gut zu enden, muss man gut beginnen. Wenn du die Gesetze des Himmels ehrest und befolgst, wirst du immer die Herrschaft bewahren.“ Tsching-tang selbst spricht zum Volk: „Der Hia-Fürst hat das Licht der Vernunft verlöscht, hat seinen Völkern tausend Unbilden zugefügt und sie unterdrückt; und nicht im Stande, solche Grausamkeiten zu ertragen, haben sie den oberen und unteren Geistern kund gethan, dass sie ungerecht unterdrückt seien. Das Gesetz des Himmels macht glückselig die, welche recht leben, unglücklich die, welche das Gesetz übertreten. Darum liess der Himmel, um des Hia Sünden kund zu machen, auf ihn all dieses Unglück kommen. Darum, so unwürdig ich auch bin, glaubte ich doch den bestimmten und zu fürchtenden Befehlen des Himmels mich fügen zu müssen; ich durfte so grosse Frevel nicht unbestraft lassen. . . Der Himmel liebt in Wahrheit seine Völker, darum hat der grosse Verbrecher die Flucht ergriffen; des Himmels Ordnung kann nicht wanken; die Völker haben ihre Kraft wieder gewonnen.“ „So lange die alten Könige der Hia nur der Vernunft folgten, schlug sie der Himmel nicht mit Unglück; alles war in Ordnung in den Bergen, Flüssen, unter den Thieren etc.; aber als ihre Nachfolger aufhörten, den Vorfahren nachzuahmen, strafte sie der Himmel durch endloses Missgeschick; er bediente sich unseres Armes, um uns die Herrschaft zu geben,“ so sprach ein Minister des Tsching-tang.[26]) Zu dem Nachfolger des Tsching-tang, der diesem sehr unähnlich war, sprach der Minister: „ein weiser Fürst

strebt sich selbst vollkommen zu machen, und sein wahres Talent ist es zu verstehen, sich dem Geist und den Wünschen seiner Unterthanen zu fügen. Der vorige Herrscher behandelte die Armen und Unglücklichen wie seine eignen Kinder; daher gehorchten ihm die Unterthanen mit Liebe; die Völker der benachbarten [Vasallen-] Reiche [vor dem Sturz der Hia] sprachen: wir erwarten unsern wahren Herrscher; wenn er kommt, werden wir von aller Unterdrückung befreit werden."[27]) Die himmlische Berufung zum Aufstand wird überall stark hervorgehoben. „Der Hia-Fürst, sagt derselbe Minister, beharrte nicht bei der Tugend, er unterdrückte die Völker; darum beschützte ihn der höchste Herrscher nicht mehr, sondern warf seinen Blick auf alle Reiche, um auftreten zu lassen und zu belehren den, der seine Befehle empfangen sollte; er suchte einen Mann von reiner Tugend; da hatten Tsching-tang und ich denselben inneren Drang, der uns mit dem Willen des Himmels einte. Der Befehl des Himmels war offenbar; wir empfingen das Reich. — — Nicht, als ob der Himmel eine besondere Vorliebe für die Dynastie Schang hätte; der Himmel liebt nur eine reine Tugend; nicht der Fürst hat die Völker verlangt, sondern die Völker haben sich der Tugend unterworfen."[28])

Die Dynastie der Schang (1766—1123) versank zuletzt wie die Hia in tiefe Unsittlichkeit. Der letzte Kaiser, Sche-u war dem Wein, den Weibern und „der unanständigen Musik" ergeben, und lebte, von Wüstlingen umgeben, in wilden Ausschweifungen; rohe Grausamkeit verband sich mit der lüsternen Sinnlichkeit; eine neue Todesstrafe wurde eingeführt, indem der Verurtheilte eine glühende eherne Säule umarmen musste, und so lebendig gebraten wurde; der Kaiser und seine Gattin wohnten den grauenvollen Schauspielen zur Belustigung bei; einigen schwangeren Frauen liess der Kaiser aus Neugierde den Leib aufschneiden, einem ihn ernst warnenden Minister das Herz ausreissen, und andre Tadler seiner Sitten hinrichten. Die ihrem Gatten ähnliche Kaiserin Tan-ki liess eine Nebenbuhlerin in Stücke hauen und sieden, und sandte dem Vater derselben die Stücke zu; Anderen liess sie aus blosser Laune die Füsse abschneiden; ein von ihr erbauter Marmor-Pallast war der Sitz wüster Orgien.[29]) Ein Weiser sagte zu Sche-u: „Alle Völker wünschen den Sturz dieses Herrscherhauses und sprechen: warum stürzt es der Himmel nicht? warum verjagt er nicht unsern Kaiser?" — Der Kaiser antwortete: „Ist es nicht die Anordnung des Himmels, die mich zu dem gemacht hat, was ich bin?" — und jener erwiederte: „ach, wie kann man bei so offenkundigen und vielfachen Freveln erwarten, dass der Himmel

diese Dynastie erhalten werde?" — Der Bruder des Kaisers sprach zu ihm: „Die Dynastie kann nicht mehr im Reiche regieren, alles Volk ist dem Laster ergeben, überall Diebe, Liederliche, Verbrecher; die Grossen und die Beamten begehen ungescheut alle Frevel; die Bösen werden nicht bestraft; überall nichts als Hass, Klagen, Rache, Feindschaft; unser Herrscherhaus ist auf dem Punkte, einen traurigen Schiffbruch zu leiden; die Zeit seines Unterganges ist gekommen. . . Wenn der Himmel auf unser Haus so vieles Unglück kommen liess, so liegt der Grund darin, dass der Kaiser dem Wein ergeben ist; er nimmt keine Rücksicht auf die, welche er achten soll, misshandelt und entfernt die alten Familien, man presst dem Volke das Geld aus, als ob es Feinde wären etc." [30]) Der edle Wu-wang, ein Vasallen-Fürst, welcher, als unbequemer Tadler vom Kaiser ins Gefängniss geworfen, dem unwilligen Volke erklärt hatte: „Wenn ein Kind von seinem Vater nicht geliebt wird, so ist es dennoch nicht von Gehorsam und Ehrfurcht gegen ihn entbunden, und wenn der Unterthan seinen Herrscher zu tadeln Ursache hat, ist er dennoch nicht berechtigt, ihm die Treue zu entziehen," [31]) — glaubte sich später doch zum Retter des Landes berufen. Er versammelte mehrere andere Fürsten, setzte die Verbrechen des Sche-u auseinander, seine Willkür und Grausamkeit, wie er die Strafen von Vergehen auch auf die Familie des Schuldigen ausdehne, die Würden erblich mache, in Lusthäusern, Wein etc. viel verschwende, das Volk durch Abgaben bedrücke etc. „Der Kaiser denkt nicht daran, sein Benehmen zu bessern, gleichgültig vernachlässigt er seine Pflichten gegen den höchsten Herrn und gegen die Geister etc. Ich sage diess, weil ich es bin, der hierüber die Befehle des Himmels empfangen hat; muss ich nicht diesen Unordnungen ein Ende machen? . . Die Frevel des Sche-u sind auf ihrem Gipfelpunkt; der Himmel will, dass er gestürzt werde, und wenn ich dem Himmel nicht gehorchen wollte, so würde ich ein Mitschuldiger des Sche-u sein. Ich habe dem Himmel und der Erde die Opfer gebracht, und ich stelle mich an eure Spitze, um die vom Himmel verhängte Strafe zu vollziehen. Der Himmel, welcher die Völker liebt, gewährt das, was sie wünschen. Die Unschuldigen wurden durch Sche-u's Frevel gezwungen, ihre Zuflucht zum Himmel zu nehmen, und ihre unterdrückte Tugend liess sie Wehe rufen, und der Himmel hat es erhört; . . er hat mich dazu bestimmt, Sorge für die Völker zu tragen; diese Bestimmung stimmt überein mit meinen Träumen, und das Loos bestätigt sie; diess ist ein doppeltes Zeichen. . . Die Gesetze des Himmels sind klar, Sche-u erfüllt keine der fünf Pflichten, und verletzt sie ohne Scheu ganz nach Willkür. Der Himmel hat

ihn verworfen, und die Völker hassen ihn. Die Alten sprechen diesen Grundsatz aus: wer mich gut behandelt, ist mein Herr, wer mich aber misshandelt, ist mein Feind. Dieser Mensch hat den Himmel verlassen und ist unser Feind."[32]) Die freudige Zustimmung des Volkes zu dieser Revolution wird als ein neues Zeichen der Berechtigung bestimmt hervorgehoben, und die That des Wu-wang wird wiederholt als eine edle und fromme, nachahmungswürdige und für die Fürsten warnende erklärt;[33]) der Sturz der zwei Dynastien wird zur Lehre und zur Warnung im Chou-king wiederholt besprochen. „Weil Sche-u das Volk gemisshandelt, so haben seine Unterthanen zum Himmel gefleht; — und der Himmel hatte Mitleiden mit den Völkern; es geschah aus Liebe zu den Leidenden, dass er seine Befehle in die Hände derer gab, welche Tugend besassen."[34]) Sche-u besiegt, verbrennt sich mit seinem Pallaste; die Kaiserin wurde enthauptet. — Bemerkenswerth ist noch, dass der zweite Kaiser in der noch sagenhaften Urzeit, der sich um den Staat sehr verdient machte und von dem Volke sehr geliebt wurde, doch, als er in hohem Alter schwach und lässig wurde, und sich von seinen Grossen nicht zur Abdankung bewegen liess, durch offne Empörung dazu gezwungen wurde.[35])

Meng-tse, — der Chinas Staatsleben am tiefsten erfasste, — giebt der Revolution in gewisser Art eine gesetzliche Grundlage. Der erste Minister, sagt er, wenn er mit dem Kaiser verwandt ist, soll einen tyrannischen und lasterhaften Kaiser offen ermahnen; wenn dieser aber auf die dritte Ermahnung nicht hört, soll er, damit das Reich nicht untergehe, einen Verwandten des Kaisers, welcher an Weisheit und Tugend ihn übertrifft, zur Herrschaft berufen. Wenn aber dieser Minister mit dem Kaiser nicht verwandt ist, soll er den lasterhaften Kaiser drei Mal ermahnen, und wenn diess vergeblich ist, soll er selbst sein Amt niederlegen.[36])

In späterer Zeit, als sich die kaiserliche Macht noch stärker concentrirte, wurden allerdings hier und da Zweifel über die Rechtmässigkeit der Revolution wach. Schon zwei hohe Beamte des Sche-u verweigerten dem Wu-wang als einem Empörer die Anerkennung, und verbannten sich freiwillig aus dem Reiche; auch ein Verwandter des Wu-wang selbst versagte seinen Beitritt, und zog sich in die Verbannung zurück.[37]) Im zweiten Jahrh. nach Chr. disputirten zwei Philosophen vor dem Kaiser über die Rechtmässigkeit jener zwei Revolutionen. Der eine erklärte, die beiden gestürzten Kaiser seien Scheusale gewesen, und seien von ihren Völkern verlassen worden; Tsching-tang und Wu-wang hätten nur den Wunsch der Völker erfüllt, indem sie die Tyrannen stürzten,

und hätten auf den Befehl des Himmels gehandelt. Der andere erwiederte: „So alt und schlecht ein Hut auch sei, man setzt ihn auf den Kopf, und so prächtig die Schuhe auch seien, man zieht sie an die Füsse; es ist ein Unterschied zwischen Hoch und Niedrig. Die gestürzten Kaiser waren grosse Verbrecher, aber sie waren Fürsten; Tsching-tang und Wu-wang waren grosse und weise Männer, aber sie waren Unterthanen; und wenn ein Unterthan seinen Herrscher, statt ihn durch Ermahnungen zu bessern, ins Verderben stürzt, und sich an seine Stelle setzt, so ist er ein Usurpator." Als nun der erste Philosoph ins Praktische griff und auf den Ursprung der regierenden Dynastie hinwies, die auch durch eine Revolution auf den Thron gekommen, machte der Kaiser der Disputation schnell ein Ende, indem er sagte, Gelehrte sollten sich mit dergleichen Fragen nicht beschäftigen.[38]) — Jedoch hat sich die ältere und klassische Auffassung immer erhalten. Noch 1372 schrieb der chinesische Kaiser an den König der Franken: „Als die Song-Dynastie [960—1280] lasterhaft wurde, so vertilgte sie der Himmel; und die Mongolen kamen nach China und regierten daselbst. Der Himmel nahm aber ein Ärgerniss an ihren Übelthaten, stürzte sie und nahm seinen Auftrag zurück. . . Sobald sich das Volk kräftig erhoben hatte, erhob ich mich auch, ein Privatmann, um das Volk zu erretten und den Auftrag des Himmels zu vollführen. Ich wurde vom Volke auf den kaiserlichen Thron erhoben."[39])

Kleinere Aufstände an einzelnen Orten, hervorgerufen durch Unzufriedenheit mit den kaiserlichen Beamten, kommen oft vor, sind aber ohne sonderliche Bedeutung. — Wichtiger sind einige Aufstände, welche gegen empörerische Vasallen gerichtet waren; so versagte unter dem zweiten Kaiser das Volk seinem Fürsten, der sich gegen den Kaiser auflehnte, nicht nur den Gehorsam, sondern stürmte auch sein Haus und hieb ihn in Stücke.[40])

1) Chou-king, p. 205. — 2) Ebend. p. 27. — 3) Meng-tseu, II, 8, 17. — 4) Meng-tseu, I, 2, 31—33. — 5) Ebend. II, 1, 15. — 6) De Mailla, hist. I, p. 85. — 7) Meng-tseu, II, 1, 21. 25. — 8) Ebend. II, 1, 30. — 9) Chou-king, p. 24. — 10) Ho-kiang, im Tahio v. Pauthier, p. 81. — 11) Chou-king, p. 25. — 12) Ebend. p. 212. — 13) Ebend. p. 230. — 14) Gützlaff, Tao-kuang, S. 90. — 15) De Mailla, hist. II, p. 24. 25; Gützlaff, Gesch. p. 53. — 16) Barrow, Reise, 1804, II, 43. — 17) Williams, R. d. M. I, S. 468. — 18) Meng-tseu, II, 1, 16. 22. — 19) Ebend. II, 1, 15. — 20) Ebend. II, 1, 32. — 21) Ebend. II, 1, 41 etc. — 22) Ebend. II, 6, 34. — 23) Ebend. II, 1, 46. — 24) Chou-king, p. 77; Gützlaff, Gesch. p. 40; de Mailla, hist. I, p. 154—164. — 25) Chou-king, p. 81. — 26) Ebend. p. 83. 87. 93. — 27) Ebend. p. 99. — 28) Ebend. p. 101. 102. — 29) Ebend. p. 134 ff. 150—154; de Mailla, hist. I, 235 etc.; Gützlaff, Gesch. p. 45. — 30) Chou-king, p. 140. 141. — 31) De Mailla, I, p. 238. — 32) Chou-king, p. 149—153. — 33) Ebend. 163. 202. 209. — 34) Ebend. p. 209. — 35) De Mailla, hist. I, p. 15—18. — 36) Meng-tseu, II, 4, 48. 49.

[37]) Gützlaff, Gesch. p. 48; de Guignes im Chou-king, p. 145. — [38]) De Guignes im Chou-king, p. 83. — [39]) Neumann, Asiat. Studien, I, S. 213. — [40]) De Mailla, hist. I, 13.

§ 67.

Die in strenger Stufenreihe gegliederten Beamten gehören zur Regierung und nicht zum Volke, sind der erweiterte Mittelpunkt, die Organe des Himmels-Sohnes und damit auch des Himmels selbst; ihre natürliche Beziehung zu den Unterthanen durch Verwandtschaft wird möglichst durchschnitten. Sie sind aber des Kaisers Diener nur insoweit, als er wirklich des Himmels Vertreter ist, und sie sind eigentlich die mittelbaren Organe des Himmels und von ihm selbst eingesetzt, damit sie seine Gesetze erfüllen.[1]) Des Himmels Gesetz ist ihre höchste Richtschnur; sie haben durchaus nicht die zufälligen Meinungen und Launen des Kaisers zu vertreten; nicht die Persönlichkeit des grade regierenden Fürsten, sondern der Wille des Himmels soll herrschen. Des Kaisers Befehl gilt nur, insofern er mit den ewigen Ordnungen des Reichs, mit dem Himmelsgesetz übereinstimmt; und dieses Höhere haben die Beamten selbst gegen den Kaiser zu vertreten; gute Minister stehen mit dem Himmel in Verbindung.[2]) Und eben weil sie nicht die blinden Werkzeuge eines Willkürherrschers, sondern die Vollstrecker und Vertreter einer Idee sind, sind nur diejenigen zu Staats-Ämtern befähigt, welche die alten Ordnungen des Reichs studirt, das geistige Bewusstsein des Volkes erkennend in sich aufgenommen haben. Nur die Intelligenz, nicht die Geburt befähigt zu den Ämtern des Staates; alle Beamte sollen wissenschaftlich gebildet sein; und was sie als die ewige, unantastbare Ordnung des Himmels gelernt haben, das haben sie auch zu vertreten, und sie sind dafür nicht allein dem Kaiser, sondern vor allem dem Himmel selbst verantwortlich. Der Kaiser darf nur solche Diener haben, welche des ewigen Reichs Bewusstsein in sich tragen. Wie der Kaiser dem Himmel für das Wohl des Volkes verantwortlich ist, so sind die Beamten dem Kaiser für Aufrechthaltung des Gesetzes verantwortlich, in höchster Instanz aber dem Himmel. — Civil- und Militär-Mandarinen sind bestimmt von einander geschieden; jene aber haben den Vorrang; China ist ein bürgerlicher Staat. — Das Heer, schon in alter Zeit wohl geordnet und geübt, steht an kriegerischem Geist hinter den Völkern des Westens weit zurück.

Schon in der Mitte des dritten Jahrtausends wurde, den chinesischen Jahrbüchern zufolge, eine gegliederte Eintheilung des Vol-

kes und seiner Beamten angeordnet; jede Provinz, zu 360,000 Familien gerechnet, zerfiel in zehn gleiche Theile, jeder derselben wieder in zehn Unterabtheilungen, deren jede wieder durch fünf und dann durch drei getheilt wurde, also: 3600, 360, 72, 24, 8 Familien; jede dieser Abtheilungen stand unter einem Vorsteher und Leiter.[3]) Sind auch die Zahlen unzweifelhaft aus späterer Zeit in die frühere übertragen, so ist diese, auffallend an die peruanische Verwaltung (Bd. I. § 177) erinnernde Eintheilung doch sicher sehr alt, und besteht in etwas veränderter Weise noch jetzt.

Die Beamten, Koang, portugiesich Mandarinen, werden nicht vom Volke, sondern von der Regierung gewählt, haben ihre Vollmacht nicht von unten, sondern von oben erhalten. Der einzige Fall, wo Beamte vom Volke gewählt werden, ist bei den wenig bedeutenden, mehr mühsam verwaltenden als gebietenden Vorstehern der Dorfgemeinden.[4]) Die Unterscheidung der Beamten vom Volke wird im strengsten Sinne durchgeführt. Kein bürgerlicher Mandarin darf ein Amt in der Provinz verwalten, in welcher er geboren, sondern muss von seinem Geburtsort wenigstens 50 Stunden entfernt bleiben; keiner darf sich eine Frau aus den ihm untergebenen Familien zur Ehe nehmen; Verwandte dürfen nicht in derselben Provinz zugleich Ämter bekleiden, die einander untergeordnet sind; die Kinder hoher Beamten werden in der kaiserlichen Schule zu Peking erzogen.[5]) Diess alles soll nicht nur die Unpartheilichkeit der Beamten sichern, sondern sie überhaupt von den natürlichen Banden der Verwandtschaft etc. lösen, welche sie mit dem Volke zusammenhalten; sie sollen als etwas Höheres über dem Volke stehen, und jene Absonderungsmittel haben für diese staatlichen Kleriker eine ähnliche Bedeutung wie das Cölibat bei den kirchlichen. Die strenge Uniformirung aller Mandarinen entspricht der scharfen Sonderung von dem Volke.

Bei der Wahl der Beamten soll nur auf die Kenntnisse und die sittliche Befähigung, nicht auf die Geburt gesehen werden, und ein weiser Mann aus den niedrigsten Familien soll dem weniger weisen aus kaiserlichem Geschlecht vorgehen;[6]) das Vererben der Ämter gilt als ein Frevel,[7]) höchstens gehen Staats-Belohnungen bei verdienten Männern auch auf deren Nachkommen über, nicht aber die Würden.[8]) Die höchsten Minister waren oft aus den untersten Ständen.[9]) — Das Studium der Staatsdiener ist sehr genau bis ins Einzelste vorgeschrieben und durch strenge, bereits von Yao und Schun angeordnete Prüfungen beaufsichtigt. Im siebenten Jahrhundert nach Chr. wurde eine Art Central-Akademie gestiftet, auf welcher alle zu höheren Ämtern sich Vorbereitenden studiren

mussten.[10]) Die höchsten Prüfungen werden im kaiserlichen Pallast abgehalten; der Kaiser selbst giebt die Themata, über welche die Examinanden Abhandlungen zu schreiben haben, und fällt das Urtheil.[11]) Bearbeitungen von Fragen aus dem Gebiet des Staates und der Sittlichkeit bilden den Hauptgegenstand der Prüfungen, aber auch Beredsamkeit und Geschicklichkeit im Versemachen, — als eine Disciplinirung der Sprache, — werden verlangt. Die Beamten selbst sind des weiteren Lernens nicht überhoben; von ihren Vorgesetzten, sogar vom Kaiser selbst werden ihnen monatlich Vorträge über die wichtigsten Pflichten und Gesetze gehalten.[12]) Ihre Besoldung bestand früher in Ländereien.[13])

Die Beaufsichtigung der Beamten ist eine der wichtigsten Pflichten des Kaisers. Schun prüfte alle drei Jahre alle Beamten streng über ihr Benehmen, belohnte und bestrafte sie; Spätere ahmten diess nach.[14]) Rundreisen des Kaisers zur Beaufsichtigung werden sehr oft gehalten, von manchen Kaisern jährlich. Noch jetzt werden nach alter Sitte die höheren Beamten vom Kaiser beurtheilt, und ihr Lob oder Tadel öffentlich bekannt gemacht.[15]) Gute Beamte werden belohnt; ein vom Kaiser selbst geschriebener und auf eine hölzerne oder eherne Tafel eingegrabener Lobspruch wird dem zu Ehrenden in feierlicher Weise überreicht; der höchste Lohn ist die Errichtung von Ehrenbogen. — Strengste Gesetzlichkeit und Unbestechlichkeit ist die erste Pflicht jedes Beamten; selbst die Minister dürfen ohne Erlaubniss des Kaisers keine Geschenke annehmen, und müssen daher von allem, was sie kaufen, Quittungen aufzuweisen haben.[16]) Unterschlagung von Geldern wird mit dem Tode bestraft.

Die Beamten, vor allem die Minister, haben dem Kaiser keineswegs unbedingten Gehorsam zu leisten, sondern sind streng verpflichtet, das höhere Gesetz des Himmels dem Kaiser gegenüber warnend und mahnend zu vertreten;[17]) sie haben dem Kaiser fort und fort sein Ideal vorzuhalten und zu demselben heranzubilden. „Ein Minister soll daran allein denken, seinen Herrn in der Ausübung der Tugend zu unterstützen und dem Volke nützlich zu sein.“[18]) Ein Minister des 14. Jahrh. vor Chr. sagte: „wenn ich aus meinem Herrn nicht einen zweiten Yao oder einen zweiten Schun machen kann, so werde ich mich ebenso schämen, als wenn ich auf öffentlichem Platze geschlagen worden wäre.“[19]) Ein hoher Beamter im zweiten Jahrh. vor Chr., den man wegen seiner Freimüthigkeit vor dem Zorn des Kaisers warnte, erklärte: „der Kaiser nimmt uns nur darum in seinen Dienst, um ihm sein Volk regieren zu helfen; unsre Pflicht ist, zu verhindern, dass er seinen

Ruf nicht gefährde. Ich bin von so hoher Achtung vor seinem Berufe erfüllt, dass ich mich seines Dienstes für unwürdig halten würde, wenn ich mich nicht mit Festigkeit allem widersetzte, was sein Ansehn beeinträchtigen könnte." [20]) Hochgerühmt wird es, wenn ein Minister den Thorheiten oder Lastern seines Kaisers kräftig entgegentritt. Tschu-hi sagte als Statthalter zum Kaiser, er folge in der Wahl der Beamten weder der Vernunft, noch der Gerechtigkeit; ja man fürchte sich, rechtlichen und festen Männern Ämter zu übertragen, weil diese den Günstlingen entgegenarbeiten würden, denen der Kaiser von Jugend auf gewohnt sei Vertrauen zu schenken. [21]) — Als ein Kaiser im zweiten Jahrh. vor Chr. sich der Tao-Lehre zuneigte, und sich von einem Tao-Priester den Unsterblichkeitstrank reichen liess, warnte ihn ein Mandarin ernst vor solcher Thorheit, und da seine Mahnung vergeblich war, entriss er plötzlich dem Priester den Becher und trank ihn in Gegenwart des Kaisers aus. Dieser befahl, ihm den Kopf abzuschlagen, aber der Mandarin antwortete lächelnd: „das kannst du ja nicht, denn ich bin unsterblich;" und er wurde begnadigt. [22]) — Am merkwürdigsten ist wohl das Verfahren des durch seine Weisheit berühmten Y-yn, Ministers unter Tsching-tang, gegen dessen ausschweifenden Enkel und Nachfolger. Nachdem er den jungen Kaiser vergeblich zur Besserung ermahnt, sperrte er ihn, um ihn zu bessern, ohne weiteres in einen entfernten Pallast drei Jahre lang ein, wo er seinen Grossvater betrauern und sich zugleich eines besseren Lebens befleissigen sollte, und gab ihm strenge Verhaltungsregeln mit. [23]) Nach dem Schu-king gelang ihm diese Kur; der Kaiser bekannte reuig seine Schuld und versprach demüthig sich zu bessern; nach Anderen wurde der kühne Minister später vom Kaiser hingerichtet, worauf der Himmel durch einen finstern, über das Land verbreiteten Nebel seinen Zorn über diese That zu erkennen gab. [24])

Die Verantwortlichkeit der Beamten für die Aufrechthaltung des Gesetzes in ihrem Bereiche geht so weit, dass die Schuld nicht entdeckter Verbrechen auf jene fällt. So wurde noch im fünften Jahrh. nach Chr. ein hoher Beamter, weil er Räuberbanden nicht zur Strafe zu ziehen vermochte, zum Tode verurtheilt. [25])

Die höchsten Beamten, die Minister, wurden schon in alter Zeit, — bestimmt schon im zwölften Jahrh. vor Chr. — in sechs Abtheilungen getheilt, die durch Zertheilung bisweilen auf neun oder mehr stiegen. Diese sechs Ministerien, deren Zahl auch jetzt noch besteht, haben nach dem Schu-king [26]) folgende Verwaltungszweige: 1. ein Ministerium ist für die Regierung des Reichs, dessen Haupt zugleich erster Minister ist; — 2. ein Ministerium für Lehre

und Unterricht sorgt dafür, dass das Volk in der Religion und in seinen Pflichten unterrichtet werde;[27]) 3. für die Beobachtung der Ceremonien im Kultus so wie im bürgerlichen Leben;[28]) 4. für die Vertheidigung des Reichs, für das Heer und den Krieg; — 5. für die Anwendung der Gesetze, Bestrafung der Verbrechen etc.; — 6. für die öffentlichen Arbeiten, für die Sicherheit und Zweckmässigkeit der Wohnungen, für den Ackerbau etc.; dieses Ministerium zerfällt nach andern Berichten in zwei oder drei.[29]) An der Stelle des zweiten wird oft das Ministerium der Finanzen gesetzt,[30]) und diess ist die noch jetzt geltende Gliederung; die Beaufsichtigung des Unterrichts fällt dann dem dritten Ministerium zu.[31]) Der erste Minister hat sehr umfangsreiche Befugnisse und ist in alter Zeit eigentlich ein Reichs-Kanzler.[32]) Wegen der Wichtigkeit des Kalenders [§ 24] ist auch eine besondere astronomische Behörde eingesetzt, welche den Kalender in allen seinen astronomischen und astrologischen Theilen zu machen hat. Schon vor 2000 vor Chr. bestand diese Einrichtung wie jetzt noch;[33]) nach alten Gesetzen sollen die Vorsteher dieses Tribunals, wenn sie die Himmels-Erscheinungen falsch berechnen, und eine Sonnenfinsterniss etc. ohne vorherige Ankündigung der Astronomen eintritt, mit dem Tode bestraft werden.[34]) In der Mitte des 17. Jahrh. stand der Jesuit Adam Schall aus Cöln an der Spitze dieser Behörde, und Europäer waren bis vor Kurzem noch Mitglieder derselben.

Civil- und Militär-Mandarinen wurden schon in der Mitte des dritten Jahrtausends vor Chr. auch in den äusseren Abzeichen unterschieden; jene hatten auf der Brust und dem Rücken die Bilder von Vögeln gestickt, diese die Bilder von vierfüssigen Raubthieren.[35]) In jeder Provinz steht neben dem mit ausgedehnter Macht regierenden Gouverneur ein Oberbefehlshaber.

Das Heer bestand aus Fusstruppen, Reitern und Wagen;[36]) neuere Veränderungen gehen uns hier nichts an. Auswählung von Mannschaften zur besonderen Ausbildung in den Waffen ist schon aus den ältesten Zeiten erwähnt.[37]) Besoldung erhielten die Krieger schon vor Kong-fu-tse; jedoch werden regelmässige, stehende Heere erst unter den Tang-Kaisern (618 — 907) eingeführt, während vorher alle waffenfähigen Männer, zu bestimmten Zeiten Waffenübungen vornehmend, nur eine Art Bürgerwehr bildeten.[38]) — Ausser den eigentlichen Söldlingen giebt es noch colonisirte Milizen; die ersten Militär-Colonien, Ackerbau und Kriegsdienst zugleich betreibend, wurden im zweiten Jahrh. vor. Chr. begründet; zuerst wurden die Grenzen durch sie beschützt, nächstdem wüste Ländereien durch sie urbar gemacht; die Arbeit geschah unter militäri-

scher Disciplin; der Ertrag gehörte dem Staat, die Kinder dem Heere.[39]) — Die gegenwärtige Stärke des Heeres in Friedenszeiten ist auf dem Papier 1,700,000 Mann, in Wirklichkeit aber viel geringer.[40]) Der grösste Theil ist blosse Bürgerwehr, und regelmässig organisirt sind etwa nur 80,000 Mann.[41]) — Im Ganzen hat das Heer wenig kriegerischen Geist und eben so wenig kriegerische Form. — Die Anführer tragen selten Säbel; die Waffe ist eher eine Last als eine Ehre. Im Schi-king wird oft über des Krieges und der Waffen Lästigkeit geklagt; statt muthiger Schlachtengesänge finden wir da meist nur Trauerlieder über das Loos des Kriegers. „Wie ist der Berg so hoch, wie ist das Thal so breit, und immer, immer noch zieh ich so weit, so weit! zieh ich hinaus in Kampf und Streit, und sässe lieber in der Heimath doch." — „Wo ist die Pflanze, die nicht schon verdorrte? Wo ist ein Tag, da man uns Ruhe giebt? Uns treibt ein schwer Gebot von Ort zu Orte, wo eine Noth sich auf die andre schiebt. — Wo ist ein Kraut nicht von der Gluth geschlagen? Wo ist ein Mann hier, dem sein Weib nicht fehlt? O weh uns, die wir müssen Waffen tragen, zu Menschen gleichsam sind wir nicht gezählt! Wir sind nicht Tiger, nicht Rhinocerosse, was gehn wir denn durch Wüsten immer zu? O weh, man giebt uns armen Kriegertrosse vom Morgen bis zum Abend keine Ruh!"[42]) — Die Disciplin im Heere ist streng; Prügel, selbst bei den Offizieren, ist Hauptmittel. — Das Zeichen zum Zusammentreten des Heeres wurde schon im 8. Jahrh. vor Chr. durch Feuersignale auf Bergen gegeben.[43])

[1]) De Mailla, hist. I, p. 94. — [2]) Chou-king, p. 233. — [3]) De Mailla, hist. I, p. 22. — [4]) Williams, R. d. Mitte, I, S. 380. — [5]) De Mailla, hist. XI, p. 444; Williams, I, S. 349. — [6]) Meng-tseu, I, 2, 30; Chou-king, p. 253. — [7]) Meng-tseu, II, 2, 26; Chou-king, p. 150 — [8]) Meng-tseu, II, 2, 26. — [9]) Ebend. II, 2, 50. — [10]) Gützlaff, Gesch. S. 221. — [11]) Gützlaff, Tao-kuang, S. 57. — [12]) Du Halde, Descr. de la Chine, 1736. II, 39. — [13]) Meng-tseu, I, 5, 19 — [14]) Chou-king, p. 21; de Mailla, hist. I, p. 95. 121; V, 160. — [15]) Gützlaff, Tao-kuang, S. 57. — [16]) Braam, Reise, I, S. 276. — [17]) Meng-tseu, II, 1, 10. 11. 13. — [18]) Chou-king, p. 102. — [19]) Ebend. p. 127. — [20]) De Mailla, III, p. 18. — [21]) Neumann, b. Illgen, 1837, p. 23. — [22]) Gützlaff, Gesch. p. 106. — [23]) Chou-king, p. 97. 98; Gützlaff, S. 42. — [24]) De Guignes, ebend. p. 91. — [25]) De Mailla, V, p. 105. — [26]) Chou-king, p. 257. 340. — [27]) Ebend. p. 18. 156. 166, 288. — [28]) Vgl. de Mailla, hist. I, p. 92. — [29]) Ebend. I, p. 89. 91. 92. — [30]) De Guignes im Chou-king, p. 340. — [31]) Williams, R. d. Mitte, I, S. 325 etc. — [32]) De Mailla, hist. I, p. 54. 89. — [33]) Chou-king, p, 66. Ideler, Zeitr. d. Chin. S. 159. — [34]) Chou-king, p. 372. 67. — [35]) De Mailla, hist. I, p. 30. — [36]) Chi-king, p. 233; Ebend. II, 3, 3. — [37]) De Mailla, hist. I, p. 15; Chi-king, p. 233. — [38]) Ma-tuan-lin bei Klaproth, notice etc. p. 43. — [39]) Biot, im Journ. Asiat. IV ser. t. XV, p. 338 etc. — [40]) Gützlaff, Tao-kuang, S. 51. — [41]) Williams, R. d. Mitte. I, S. 330. — [42]) Schi-king, II, 8, 10, (nach Rückert). — [43]) De Mailla, II, p. 49.

§ 68.

Da der Kaiser wie die Mandarinen nur die Vollstrecker einer Idee sind, die Beauftragten des Himmels, ihre eigne Persönlichkeit aber dieser Idee schlechterdings unterzuordnen haben, so bedarf es im Staate noch einer Macht, welche diese Vollstreckung des himmlischen Gesetzes bewacht, — einer Macht, welche, ausserhalb des die Sinne leicht verwirrenden Geräusches der Staatsmaschine stehend und unbetheiligt an der verwaltenden Thätigkeit, eben nur als Wächter der Ordnung zum Rechten zu sehen hat, ob da alles im richtigen Gange und alles an seiner gesetzmässigen Stelle ist. Wie der Fürst und seine Beamten die Organe der himmlischen Thätigkeit in Beziehung auf das Völkerleben sind, so bedarf es noch eines Organs, welches die Verantwortlichkeit, die alle activen Staatsglieder dem Himmel gegenüber haben, zur Wahrheit macht, die Schuldigen zur Rechenschaft ziehen, und den über des Himmels Ordnungen Hinausschreitenden ein Veto zurufen kann. Das sind nicht Vertreter des Volkes, denn das Volk ist schlechterdings die passive Seite des Staats, und hat sich in das Regieren nicht zu mischen, — sind nicht Volks-Tribunen, sondern Himmels-Tribunen, oder, was dasselbe ist, Tribunen der Staats-Idee. Sie sind an der Verwaltung nicht betheiligt, stehen unpartheiisch ausserhalb der Regierungs-Bewegung, aber sie haben ein machtvolles Veto, wo sie die unantastbare Ordnung des alten Reiches verletzt sehen. Es sind die Ko-tao, Censoren, von den Beamten gefürchtet, von dem Volke als die Beschützer der Gesetze geehrt. Sie sind in dem Staate von objectivem Charakter das, was bei uns die Volksvertretung ist; nur haben sie in China nicht das Volk, sondern eine Idee zu vertreten, nicht ein sich veränderndes Bewusstsein sondern einen unabänderlichen Gedanken; sie sind die Wächter des himmlischen Reiches, das Gewissen des Staates. Sie werden erst einige Jahrhunderte vor Chr. bestimmter erwähnt.[1]) Es liegt aber in der Natur der Sache, dass die rein ideelle Macht der Ko-tao nur so lange und nur dann eine rechte Geltung hatte, als im Volke selbst ein reges Bewusstsein von des Staates Wesen und Bestimmung vorhanden war, und dass es auch in China Staatsmänner genug gegeben hat, welche, ihrem eignen Gelüste nachgehend, sich um Ideen nicht kümmerten; ein Volk ist aber nur so lange ein weltgeschichtliches, als es überhaupt eine Idee trägt und vollführt.

Die Ko-tao wohnen den Sitzungen der Behörden, selbst der Ministerien, aber ohne Stimmrecht, bei, untersuchen die Acten, durchreisen das Reich, um überall selbst zu sehen, wie die Gesetze gehandhabt werden, und dürfen selbst den Kaiser tadeln und gegen seine Handlungen Protest erheben. Sie haben zahlreiche geheime Diener, sind daher von dem Leben der Beamten oft genauer unterrichtet als deren nächste Vorgesetzte, berichten über das amtliche, wie über das Privatleben der Beamten an den Kaiser; sie sind die öffentlichen Ankläger, und ihre Aussagen bedürfen keiner Zeugen.[2])

Dass die Censoren gegen die Absichten oder Handlungen des Kaisers im Namen des Gesetzes Einspruch erhoben, wird oft erwähnt; sie bezahlten aber nicht selten ihre Pflichttreue mit dem Leben. Im zweiten Jahrh. vor Chr. verlangte des Kaisers Mutter, dass dieser seinen Sohn von der Thronfolge ausschliesse und einen andern Fürsten zum Nachfolger erwähle; ein Censor protestirt in einer Denkschrift dagegen; der Kaiser gehorchte, aber der Censor fiel bald darauf unter dem Dolche von Meuchelmördern.[3]) Ein anderer Censor, welcher bald darauf über die Sitten der Kaiserin-Mutter Beschwerde erhob, wurde durch die Ränke derselben zum Tode gebracht.[4]) Im zehnten Jahrh. nach Chr. wurde eine kaiserliche Beischläferin von der Kaiserin gemisshandelt; weinend klagte jene beim Kaiser, erhielt aber in dessen Gegenwart von der Kaiserin einen Backenstreich, und gleich darauf auch der Kaiser selbst. Er trug nun bei den Censoren darauf an, die Kaiserin ihrer Würde zu entkleiden und sie zu entlassen; diese aber antworteten ihm strenge, diess zieme sich nicht, und verweigerten ihre Zustimmung.[5]) Etwas später wollte ein Kaiser seine Gattin verstossen und eine andere an ihre Stelle setzen, aber die Censoren widersetzten sich, und der Kaiser konnte seine Gemahlin nur durch eine falsche Anschuldigung entfernen.[6]) Ein anderes Mal versetzten die Censoren einen Minister in Anklagestand, welcher gegen die Tataren den Krieg anschürte,[7]) und rügten die Verschwendung eines Kaisers, der sich mit grossem Aufwand einen neuen Pallast baute.[8]) Im fünfzehnten Jahrh. nach Chr. beschuldigten sie einen Kaiser der Ketzerei; dafür wollte dieser sie verurtheilen lassen, aber die Richter sprachen sie frei, und als der Kaiser sie meuchlerisch ermorden lassen wollte, verweigerten die Eunuchen die Ermordung.[9]) Ein Kaiser liess eine buddhistische Pagode bauen, um ein hohes Alter zu erreichen; die Censoren erklärten diess für widersinnig, das Geld werde den Armen abgepresst, und er vergrössere die Noth.[10]) Noch jetzt stehen die Censoren in Ansehn; als der vorige Kaiser Tao-kuang im Jahre 1832 einigen reichen Leuten, welche zur Unter-

stützung des hungernden Volkes viel gethan, Auszeichnungen und Titel gegeben hatte, warnte ein Censor den Kaiser, diess zu wiederholen, denn, sagte er, wenn reiche Leute Titel für Geld bekommen können, dann sind alle Aussichten für den armen Gelehrten verloren; Talent und Gelehrsamkeit werden den Staatsdienst verlassen, und Reichthum und Dummheit dafür eintreten. Der Kaiser nahm die Rüge stillschweigend hin.[11] Auch wegen Verkaufs von Ämtern und wegen Verschwendung durch Putz und Weiber musste der Kaiser ernste Rügen anhören,[12] derselbe Fürst, der einen grossen Gelehrten für die Mahnung, nach dem Vorbilde des Alterthums zu regieren, mit 100 Bambus-Hieben und dreijähriger Verbannung bestrafte.

1) De Mailla, hist. II, 504. 553. — 2) Du Halde, Descr. de la Chine, 1736, I, p. 5; II, p. 2. — 3) De Mailla II, p. 585. — 4) Ebend. III, p. 8. — 5) Gützlaff, Gesch. S. 313. — 6) Ebend. S. 322. — 7) Ebend. S. 350. — 8) Ebend. S. 324. — 9) Ebend. S. 493. — 10) Ebend. S. 497. — 11) Gützlaff, Tao-kuang, S. 45. — 12) Ebend. S. 55.

§ 69.

Die durch hohe Einkommensteuern und Zölle erlangten beträchtlichen Staats-Einnahmen werden in einer im ganzen Alterthum sonst nirgends vorkommenden Ausdehnung zu einer bis ins Kleinste hinab väterlich und vormundschaftlich sorgenden Verwaltung verwandt; alles wird von oben herab geordnet, das Volk wie Kinder geleitet. In der Sorge für den äusseren Lebensunterhalt des Volkes und für die Ordnung und den Verkehr im Reiche, in der Einrichtung von Magazinen und Hospitälern, in Strassen- und Brückenbauten, Wasser-Regulirung etc. hat der chinesische Staat in der ganzen heidnischen Welt nicht seines Gleichen. Wie der Himmel alle seine Geschöpfe nährt und die Natur in Ordnung hält, so muss auch die Regierung für das Leben aller Bürger väterlich sorgen. Mit diesen grossartigen Arbeiten zu gemeinnützigen Zwecken ist das chinesische Staatsleben aufs innigste verwachsen, er ruht auf ihnen und ist aus ihnen hervorgegangen. Die ungeheuren Überschwemmungen der ältesten Zeit machten eine ungewöhnliche Vereinigung grosser Volkskräfte nothwendig, um den wilden Naturmächten den Boden abzuringen; und diese gewaltige Concentration der Kräfte schuf recht eigentlich das Wesen des chinesischen Staats; die alten grossen Kaiser haben ihren Ruhm durch die Bewältigung der Wasserfluthen errungen.[1] In West-Asien, bei den Völkern des starken Subjectes, schwang wohl der kühne Held, der „gewaltige Jäger vor dem Herrn" sich zum Herrscher empor, — in China ist des Staates Stifter, wer alle Volkskräfte

zu einem grossen, in allen seinen Theilen eng in einander greifenden Ganzen vereinigen und zu grossen, auf verständiger Berechnung und gemeinsamer Anstrengung beruhenden Arbeiten leiten kann.

Der Unterricht und die Erziehung zu wirklichen Staatsbürgern ist wesentlich Sache der Regierung. Die Regierung errichtet Schulen im ausgedehntesten Maassstabe, beaufsichtigt ihre Leitung und nimmt die Examina ab. Des Staates Gesetze, überhaupt sein geistiges Bewusstsein, die Sittlichkeit, vor allem Pietät gegen die Eltern und Gehorsam gegen die Gesetze, und Musik sind Hauptgegenstände des Unterrichts. Chinas Staat ruht nicht auf einer Persönlichkeit und nicht auf der Willkür, sondern auf einer Idee, und er kann nur bestehen, wenn das Volk dieser Idee sich wahrhaft bewusst ist, er ruht schlechterdings auf der Erkenntniss; je unterrichteter das Volk, um so blühender der Staat. Die Musik, ein Gegenstand des Volksunterrichts soll den Menschen an Harmonie und Ordnung gewöhnen, er soll lernen, in der unbedingten Unterordnung unter das Gesetz den Einklang des Ganzen zu erzeugen und zu bewahren. Chinas ganzes Staatsleben ist gewissermassen eine Musik; der Komponist ist der Himmel, und der Dirigent der Kaiser, und die Bürger sind das Orchester.

Der Staat, — der in China schlechterdings Alles anfängt und leitet, — leitet und regelt die Arbeit und besonders den Ackerbau, die Künste und die Wissenschaft; — von diesen Dingen ist das Genauere schon früher besprochen worden.

Die Abgaben an den Staat bestanden seit Yao und Schun entweder in dem Ertrage des neunten Theils des kolonienartig bebauten Ackers [§ 57], oder bei einer freieren Benutzung des Ackers und bei Gewerben in der Regel in dem zehnten Theil des Einkommens;[2]) nach der Fruchtbarkeit des Landes und der Einträglichkeit der Arbeit ändert sich aber oft diese Regel.[3]) Bemerkenswerth ist, dass Leute, die nur von ihrem Gelde lebten, ohne ein Amt oder eine Arbeit zu haben, früher am höchsten besteuert wurden.[4]) Auf Waaren sind hohe Zölle gelegt,[5]) wiewohl diese Steuer von Meng-tse gemissbilligt wurde.[6]) — Die jährlichen Einkünfte gab Marco Polo, welcher die Rechnungen selbst eingesehen haben will, auf 16,800000 Dukaten an;[7]) diess wurde von seinen Zeitgenossen als maasslose Lüge verlacht; die Angabe erscheint aber sehr wahrscheinlich, wenn man erwägt, dass Marco Polo von den mongolischen Herrschern redet, welche gewiss ihre Einkünfte möglichst steigerten, und dass die Einkünfte in dem letzten Jahrhundert sich auf

jährlich 200 Millionen Thaler belaufen.[8]) Gützlaff giebt die Summe der Einnahmen auf 33 Millionen Pfund Sterling an.[9]) Der Kaiser lebt fast nur von dem Ertrage seiner ansehnlichen, aber fest bestimmten Domänen; der Ertrag der Steuern soll nur zu Staatszwecken verwendet werden.[10])

Die Sorge des Staates für das materielle Wohl seiner Bürger gilt als die erste Pflicht der Regierung.[11]) Schun sprach zu den von der Reichsversammlung gewählten Provinzial-Befehlshabern; „Ich lege euch eine schwere Last auf, erwägt ihr ganzes Gewicht; Bedenket, eine Provinz regieren, heisst ein Vater einer zahlreichen Familie sein. Der erste Gegenstand eurer Sorge sei, reichlich für Lebensmittel zu sorgen, Getreidevorräthe in Magazinen für die Zeit der Noth zu sammeln. Wenn das Volk in seinem Lebensunterhalt gesichert ist, so ist es leicht, die Erfüllung seiner Pflichten von ihm zu erlangen; die Auflagen, welche ihr für die öffentlichen Ausgaben machen müsst, sollen mässig sein etc.“[12]) „Die Regierung, sagt der Schu-king, besteht vor allen Dingen darin, dem Volke die zu seinem Leben nothwendigen Dinge zu verschaffen, Wasser, Feuer, Metalle, Holz und Getreide. Dann muss man streben, das Volk tugendhaft zu machen und ihm einen nützlichen Gebrauch von allen diesen Dingen zu lehren; ferner muss man das Volk vor allem bewahren, was seiner Gesundheit und seinem Leben schaden kann.“[13]) Meng-tse sagt: Nur weise Menschen können die Tugend bewahren, wenn das häusliche Glück fehlt; aber wenn das Volk dieses entbehrt, so fehlt ihm auch die Tugend, und es neigt zu jedem Laster und Verbrechen. Ein weiser Fürst wird daher zuerst das häusliche Familienleben des Volkes fest zu sichern streben, so dass die Menschen genug haben, um die Eltern zu unterstützen, Gattin und Kinder zu ernähren, dass sie in unfruchtbaren Jahren vor Hunger geschützt sind; er muss dafür sorgen, dass jeder Mensch hinlänglich Acker zu Lebensmitteln und zum Seidenbau habe, und dass überall Schulen seien.[14]) — Magazine von Lebensmitteln werden seit den ältesten Zeiten vom Staate angelegt, und zur Zeit der Theuerung geöffnet;[15]) die verschiedenen Provinzen mussten in Zeiten der Noth einander aushelfen.[16]) — Greise, Waisen und Wittwen sollen vom Staate besonders unterstützt werden.[17])

Chinas Wasser-Regulirung ist des Staates eigentlicher Anfang. Kaiser Yao machte nach der grossen Fluth, 2297 vor Chr., das Land wieder urbar, dämmte die Flüsse ab, trocknete die Moräste aus;[18]) und von vielen folgenden Kaisern wird Gleiches gerühmt. Kanäle, schon in der ältesten Zeit angelegt, durchziehen zur Regelung des Wasserlaufs, zur Bewässerung und als Wasserstrassen das

ganze Land.[19]) Der Kaiser-Kanal, 200—1000 Fuss breit, geht gegen 300 Meilen weit zwischen Norden und Süden, oft auf 20 Fuss hohen Dämmen und mit Granitquadern eingefasst über Moräste hinwegführend.[20]) Die Landstrassen sind in den Hauptrichtungen musterhaft, oft mit Quadersteinen gepflastert, und bis 30 Fuss breit.[21]) Die von Peking ausgehende, 22 deutsche Meilen weit nach der Tatarei führende Kaiserstrasse, schon im Schi-king erwähnt, „wie ein Wetzstein glatt,“ — wird jährlich zweimal neu gebaut, aus Sand und Lehm gemacht und wie eine Tenne festgeschlagen; alle zweihundert Schritt sind Wasserbehälter, um die Strasse oft anzufeuchten; alles abgefallene Laub und aller Staub wird heruntergekehrt; bevor der Kaiser seine jährliche Reise auf dieser Strasse gemacht, darf kein andrer Mensch sie betreten; ein gewöhnlicher Weg führt nebenher.[22]).

Brücken zu bauen ist die Pflicht der Regierung.[23]) Als ein hoher Beamter gerühmt wurde, weil er beim Durchfahren eines Flusses einen Wanderer in seinen Wagen aufgenommen habe, sagte Meng-tse: jener Beamter war im Gegentheil ein schlechter Regierer, denn er hätte eine Brücke bauen müssen, da er ja doch nicht alle Menschen, welche es bedürften, auf seinem Wagen übersetzen kann.[24]) Brücken auf schwimmendem Bambus oder auf Reihen von Kähnen sind sehr häufig. Die grossartigen Brücken-Bauwerke haben wir früher erwähnt [§ 38].

Hospitäler für Greise und Gebrechliche wurden bereits von Schun errichtet; in die eine, besser eingerichtete Klasse derselben wurden invalide Staatsbeamten aufgenommen, in die andere Leute aus dem Volk; Schun besuchte oft selbst diese Anstalten und sah zum Rechten.[25]) Auch Marco Polo erwähnt der Volks-Hospitäler;[26]) noch jetzt werden viele derselben erhalten; in manchen derselben leben gegen 700 Greise, vom Staate ernährt.[27]) Auch in anderer Weise wurden die Bedürftigen vom Staate unterstützt. Nach kaiserlichem Befehl vom Jahre 179 vor Chr. soll allen Greisen, die 80 Jahre erreicht haben, Getreide, Fleisch und Wein in monatlichen, zur Ernährung hinreichenden Lieferungen gereicht werden, ausserdem Seide und Baumwolle.[28]) In demselben Jahrhundert wurde ein besonderes Dorf für arme Greise, Wittwen und Waisen erbaut, die vom Staate ernährt wurden.[29]) In neueren Zeiten reichen bei der grossen Übervölkerung alle Staatsanstalten nicht aus, und die Armuth hat in China eine sonst wohl nirgends so vorkommende Grösse erreicht. In den grösseren Städten findet man fast täglich Erhungerte oder obdachlos Umgekommene.

Schulen wurden schon vor Yao, und dann besonders von Schun begründet und durch eine sehr ins Einzelne eingehende Ge-

setzgebung geordnet, auch die Schulstrafen festgesetzt.[30] Die Hauptgebote der Sittlichkeit, vor allem Liebe und Gehorsam gegen die Eltern und gegen den Kaiser, sind die Hauptsache des erziehenden Unterrichts.[31] „Schun, erwägend, von welcher Wichtigkeit es sei, dass die Jugend in der Tugend und in den Wissenschaften unterrichtet werde, gründete Schulen, und wollte, dass zu bestimmten Zeiten Prüfungen darin abgehalten wurden, um die Leistungen der Schüler kennen zu lernen; aber er empfahl, dass bei diesen Prüfungen mehr auf die Tugend als auf das Wissen gesehen werde."[32] „Die Alten, sagt Tchu-hi, begannen mit den frühesten Jahren den Vorbereitungs-Unterricht, nämlich den Unterricht in Betreff der äusserlichen Handlungen, wie den in Betreff der Sitten und der Musik, im Fechten und Turnen, im Lesen und Rechnen. Der Vorbereitungs-Unterricht bezweckt Rechtlichkeit und Aufrichtigkeit; mit 16 oder 17 Jahren beginnt der grosse Unterricht, d. h. der Unterricht für die Ausbildung des Geistes, für die Einsicht in die Natur der Dinge. Die Alten begannen von früh an den Vorbereitungs-Unterricht, und er war vollendet mit der gehörigen Einsicht in die Handlungen. Mit den vollen Jahren begann der grosse Unterricht, aber nur für diejenigen, welche sie zu Lehrern bilden wollten; denn alle Menschen taugen nicht dazu, die grosse Lehre zu fassen. Der kleine Unterricht giebt eine Anweisung, nach der Ordnung zu leben und in dieser Ordnung fortzuschreiten; bestimmte Einsicht aber in den Grund dieser Ordnung verleiht bloss der grosse Unterricht. Er ist die oberste Vollendung aller Normen und die feinste Ausbildung des Geistes. Er lehrt, warum man der Ordnung nachzuleben und in ihr fortzuschreiten habe etc."[33] Es ist also eine bestimmte Unterscheidung des Elementar-Unterrichts und des wissenschaftlichen; ein sonstiger Rang-Unterschied wurde in den Schulen nicht gemacht, und der Sohn des Kaisers sass wohl mit dem jungen Bauer auf derselben Bank.[34] — Hohe Schulen für die Wissenschaften wurden viele begründet,[35] und besonders seit dem 7. Jahrh. nach Chr. geordnet,[36] und höchste Behörden leiten durch Aufsicht, Anregung und Prüfungen die wissenschaftlichen Studien.[37] In Folge bestimmt vorgeschriebener und von besonderen Behörden vollzogener Prüfungen werden gelehrte Würden ertheilt.[38] Gegenwärtig sind die meisten niederen Schulen in Städten und Dörfern Privatschulen; es ist selten ein Dorf, und sei es noch so klein, welches nicht seine Schule hätte, wo die Kinder Lesen und Schreiben und die Klassiker lernen.[39] Musik, hauptsächlich Gesang, wurde in den Schulen sehr gepflegt, besonders aber werden die Kinder der Grossen darin unterrichtet;[40]

die sittlichen und die Staats-Gesetze wurden in Musik gesetzt, und durch Singen gelernt.[41]) Der Staat legt einen ungemeinen Werth auf den musikalischen Unterricht, und die häufige Erwähnung desselben als einer Staatssache, die Forderung, dass ein guter Minister die Wichtigkeit der Musik anerkennen und verstehen müsse,[42]) die Bestallung eines General-Intendanten für Musik seit Schun,[43]) die strenge Regelung und Beaufsichtigung der Musik, die Bestrafung „unsittlicher" Musik beweisen unzweifelhaft, dass es sich hier um mehr als bloss um eine ästhetische Ausbildung handelt, dass die Musik eine Erziehung der Gemüther für den Staat und die Sittlichkeit bezwecke. „Ich ernenne dich zum Oberleiter der Musik, sagte Schun zu dem Berufenen, unterrichte die Kinder der Fürsten und Grossen, mache sie tugendhaft und treu, gefällig, leutselig und umsichtig, damit sie fest seien ohne Härte und ihren Rang zu behaupten wissen ohne Anmassung und Stolz. Deine Gesänge sollen deinem Zweck entsprechen und die Musik damit übereinstimmen, sie soll einfach und natürlich sein; du sollst diejenige verwerfen, welche Weichlichkeit und Stolz einflösst. Die Musik ist der Ausdruck der Gefühle der Seele, und wenn die deinige erhaben und edel ist, so werden deine Gesänge und deine Musik nur die Tugend ausdrücken, und deine Harmonieen werden die Herzen der Geister und Menschen verbinden."[44])

[1]) Chou-king, p. 3. 54. — [2]) Meng-tseu, II, 6, 35—38. — [3]) De Mailla, hist. I, p. 68. etc. — [4]) Meng-tseu, I, 3, 42 u. Note. — [5]) Marco Polo, II, c. 69. 77. — [6]) Meng-tseu, I, 3, 42. — [7]) Marco Polo, II, c. 69. — [8]) De Guignes, Reise, S. 162; Neumann, Asiat. Studien, I, S. 224. — [9]) Tao-kuang, S. 84. — [10]) Meng-tseu, II, 6, 29—32. — [11]) Chou-king, p. 163. — [12]) De Mailla, hist. I. p. 87. — [13]) Chou-king, p. 24. — [14]) Meng-tseu, I, 1, 46—48; I, 5, 9; II, 7, 44. 46. — [15]) Ebend. I, 2, 18, 21; II, 6. 23; Klaproth, tabl. hist. p. 204. — [16]) Meng-tseu, I, 1, 10. — [17]) Ebend. II, 6, 23; II, 7, 42. — [18]) De Mailla, hist. I, p. 54. etc. — [19]) Chou-king, p. 15. — [20]) Davis, Sketches, I, p. 245. Williams, Reich der Mitte, I, S. 24. — [21]) Braam, Reise, I, S. 51. 134. — [22]) Ebend. I, 289. — [23]) Meng-tseu, II, 2, 4. — [24]) Ebend. II, 2, 3. 5. — [25]) De Mailla, hist. I, p. 118. — [26]) M. Polo, II, 68, 7. — [27]) Gaïhan [Gützlaff] Chines. Berichte, 128. 345. — [28]) De Mailla. hist. II, p. 541. — [29]) Ebend. II, p. 582. — [30]) Chou-king, p. 15; de Mailla, hist. I, p. 36. — [31]) Meng-tseu, I, 1, 49. — [32]) De Mailla, hist. I. p. 118. — [33]) Tschu-hi, v. Neumann in Illgens Zeitschrift, 837. S. 25. — [34]) Gützlaff, Gesch. S. 49. — [35]) De Mailla, hist. VI. p. 221. 300. — [36]) Ebend. S. 48. — [37]) Williams, R. d. Mitte, I, S. 337 etc. 424. — [38]) Ebend. 428 etc. — [39]) Gützlaff, Chines. Berichte. Cassel 1850. S. 233. 248. — [40]) Chou-king, p. 20. — [41]) Chou-king, p. 37; de Mailla, hist. II, p. 185. — [42]) De Mailla, hist. I, p. 52. — [43]) Chou-king, p. 20. — [44]) De Mailla, hist. I, p. 93. —

§ 70.

China ist nicht ein Staat, sondern der Staat, ist die Gesammtheit der vernünftigen Menschheit selbst; ausser China giebt es keinen Staat, nur unberechtigte und zur Unterwer-

fung verpflichtete rohe und unvernünftige Völkerschaften. Die ganze Menschheit gehört von Rechts wegen zu China; ein unabhängiger Staat wird nicht anerkannt; China sendet und empfängt keine Gesandtschaften selbstständiger Staaten; Gesandtschaften können nur von solchen Staaten angenommen werden, welche Chinas Oberhoheit anerkennen und Tribut senden; ein Völkerrecht giebt es für China nicht, und die Sprache hat kein Wort dafür.[1]) China verhält sich nach aussen hin schlechterdings nicht positiv, sondern nur negativ, gleichgültig, jeden politischen Verkehr stolz vermeidend.

China soll seiner Idee nach die ganze Erde umfassen; aber es ist dennoch kein erobernder Staat, und kann es nicht sein. Erobernd ist nur das starke Subject; aber die Völker des objectiven Bewusstseins drängen sich andern Völkern nicht auf. China ist ein Staat, wo nicht das Subject, sondern eine abstracte Idee herrscht, aber eine Idee gebraucht keine Gewalt. China beherrscht sich ja nicht selbst, und wird von keinem freien Subject beherrscht, sondern von der jenseitigen Macht des Himmels; wie sollte es andere Völker gewaltsam unter seine Herrschaft bringen? Die Chinesen haben sich nicht selbst zu einem Staat gemacht, sondern sind vom Himmel dazu gemacht worden, und es ist ganz allein die Sache des Himmels, die Völker zu unterwerfen; des Himmels ewige Ordnung verträgt aber keine Gewaltmittel. Jeder Krieg ist vom Übel; er verträgt sich einmal nicht mit einer stets sich gleichbleibenden Ordnung, er durchbricht die Harmonie und die Gleichmässigkeit des Lebens, er legt die Gewalt nothwendig in die Hand einer starken Persönlichkeit, deren Wille in jedem Augenblick das höchste Gesetz ist; kein Krieg lässt sich durch allgemeine Gesetze, durch den mechanischen Gang einer Staatsmaschine führen. Ein Staat, dessen Wesen eine ewige Ordnung ist, wird durch jeden Krieg in seinem Innersten krankhaft angegriffen; Ruhe und immer wieder Ruhe ist die Natur und das einzige Streben des Staates. China ist durch und durch ein bürgerlicher Staat; — als grösstes Unglück gilt es, wenn der Soldat über den Bürger emporsteigt. Jeder blosse Eroberungskrieg ist eine Sünde, „denn die Liebe zum eignen Volke muss grösser sein als das Streben nach grösserer Macht;“[2]) und nur in zwei Fällen ist der Krieg erlaubt, — als ein nothwendiges Übel: zur Vertheidigung gegen Angriffe von aussen, und zur Bekämpfung von Empörern. Alle Eroberungen Chinas geschehen nur aus Noth, waren nur Abwehr von Angriffen. Chinas Krieg ist schlechterdings nur

Abwehr, nie Angriff.[3]) Die subjectiven Völker greifen über ihre Gränzen hinaus; China umgürtet sich fest mit einer Mauer. Die chinesische Mauer ist nur bei einem Volke des Friedens möglich. Rechte Eroberungen dürfen nur durch die Macht der Idee gemacht werden, durch das lockende Bild des Glücks im Reiche der Mitte; und der schönste Ruhm des Fürsten ist es, wenn er so regiert, dass andere Völker freiwillig um Aufnahme in das chinesische Reich bitten. Weder Volk noch Fürst freut sich des Krieges; als Ideale gelten nur friedliche Kaiser.[4]) Die Chinesen sind das friedlichste Volk der Erde; wird aber ein Krieg nothwendig, so gelten Gesetze der liebevollsten Menschlichkeit, wie sie, Peru ausgenommen, im ganzen Heidenthum nicht wieder vorkommen, und vor denen die Kriege der christlichen Völker neuester Zeit als wildeste Barbarei erscheinen müssen.

„Reich der Mitte" heisst China schon im Schu-king,[5]) und darin liegt schon der Gedanke des allein wahren Staates, denn nur in der Mitte ist das Wahre.

Für alles, was ausser China ist, sind die Chinesen völlig interesselos, es existirt nicht für sie; es kennen zu lernen, ist gegen ihr Ehrgefühl. In allen andern Dingen sehr wissbegierig, sehen sie alles, was nicht China ist, mit der verächtlichsten Gleichgültigkeit an; alle andern Völker gehören eigentlich nicht zur Menschheit, sind nur menschliches Unkraut; Erfindungen und Künste anderer Völker bewundern sie nicht, und ahmen sie nicht nach;[6]) ausser China kein Heil. Die Staaten, welche, natürlich als untergeordnete, Gesandte schicken wollen, müssen bei dem Ministerium der Ceremonien erst anfragen, ob und wie ihre Gesandten zugelassen werden möchten; es wird nun in den Annalen des Hofes nachgesehen, ob früher schon von dem betreffenden Lande Gesandte geschickt und unter welchen Bedingungen sie angenommen worden seien. Mit Genehmigung des Kaisers wird nun von dem Ministerium eine Verordnung erlassen, worin bestimmt wird, auf welchen Wegen und in welcher Anzahl die tributbringende Gesandtschaft in das Reich zugelassen werden solle, was für Kost und welche Gegengeschenke für den Vasallen-Fürsten ihr gereicht werden sollen etc. Lord Macartney brachte den Tribut Englands; „der Gesandte Ma-scha-or-ny des Reichs England, — sagte darüber die officielle chinesische Zeitung, — überreichte das unterthänige Schreiben seines Herrn ehrfurchtsvoll knieend, und der Kaiser befahl dieses Schreiben mit Ehrerbietung zu empfangen."[7]) Russland führt seine Verhandlungen nur im Namen des Senats und der Gränzbeamten.[8])

China hatte in seiner Blüthezeit nach aussen nur wenig Verkehr;

daher ist es im Alterthume fast ganz unbekannt; nur wenige oberflächliche Spuren finden sich vor. Die **Sinim** in Jesaias 49, 12 sind höchst wahrscheinlich die Chinesen.[9]) Bei den Indiern werden sie einige Male erwähnt unter dem Namen Kina,[10]) aber ohne nähere Angaben; den Chinesen selbst ist vor dem Eindringen des Buddhismus Indien fast ganz unbekannt.[11]) Von einer Bekanntschaft mit den Römern finden sich einige bedeutsame Spuren. Die Chinesen erfuhren, als sie unter dem grossen Feldherrn Pan-tschao bei dem Zurückschlagen der wilden Nomadenvölker im Jahre 94 nach Chr. bis an das kaspische Meer vordrangen, durch die Parther zuerst von den Römern, deren Reich sie **Ta-thsin**, Gross-China nannten; 166 kam eine Gesandtschaft von An-tun, König von Ta-thsin (M. Aurelius Antoninus) an den chinesischen Hof „mit Tribut," und es blieb über Ägypten und das Meer einige Verbindung noch bis ins dritte Jahrh.; die Römer holten Seide von dort.[12]) Später kam durch die Buddhisten, die oft nach Çakjamuni's Heimath Wallfahrten machten, ein regerer Verkehr Chinas mit dem Westen; ja es wurden sogar kaiserliche Gesandtschaften an indische Könige gesandt.[13])

Als etwas dem chinesischen Bewusstsein durchaus Fremdartiges erscheint die denkwürdige Unternehmung des despotischen, der Lehre des Kong-fu-tse abgeneigten und sogar sie hart verfolgenden Kaisers Schi-hoang-ti im dritten Jahrh. vor Chr. Diesem sagten Tao-Priester, dass in den fernen Inseln jenseits des östlichen Oceans ein Kraut wachse, welches Unsterblichkeit verleihe, aber nur dadurch gewonnen werden könne, wenn den dasselbe bewachenden Geistern einige tausend Jünglinge und Jungfrauen als Preis zugesandt würden. Der Kaiser liess eine Menge Jünglinge und Jungfrauen dorthin zu Schiffe gehen; aber die Flotte wurde von einem Sturm zerstreut, und nur ein Schiff kam unverrichteter Sache zurück.[14]) Diese Inseln sind wahrscheinlich Japan.[15]) Es ist auch wohl möglich, dass bei dieser Gelegenheit Chinesen nach Amerika verschlagen worden sind. Im siebenten bis zehnten Jahrh. nach Chr. wurde nach Japan viel Handel getrieben.[16])

Die China nach Westen und Norden hin gegen die wilden Stämme beschützende **grosse Mauer**, grösstentheils noch jetzt bestehend, wurde von Schi-hoang-ti in der Mitte des dritten Jahrh. vor Chr. errichtet; sie ist gegen 400 deutsche Meilen lang, und besteht meist aus einem Erdwall mit Futtermauern; am stärksten ist sie an der nördlichen Grenze, bisweilen doppelt und dreifach, überall in Zwischenräumen mit Thürmen von sehr verschiedener Grösse, die höchsten sind 63 Fuss, besetzt, an manchen Stellen ist

sie nur einfaches Mauerwerk, an andern nur ein roher Steinwall, bisweilen gar nur ein Erd-Aufwurf.[17]) Die Mauer schützt natürlich nur gegen kleinere Horden, und ist für wirkliche Heere kein Hinderniss.[18])

Kriege nach aussen sind fast nur gegen die tatarischen und türkischen Stämme des Westens und Nordens geführt worden, welche seit den ältesten Zeiten räuberisch in China einfielen; und nur, weil mit diesen Horden kein stetiger Frieden zu schliessen möglich wurde, mussten die Chinesen zu ihrer wirklichen Unterwerfung schreiten. Der Staat ruht auf der friedlichen Entwickelung, durchaus nicht auf dem Kriege. Des Staates Begründer sind wohl des Volkes geistige Bildner, aber keine Krieger; am Anfang der chinesischen Geschichte war mehr als ein Jahrh. hindurch kein Krieg, und der erste wurde gegen Empörer geführt.[19])

Innere Kriege gegen rebellische Vasallen sind nicht selten; sie werden im Ganzen als eine Schuld des Kaisers betrachtet, denn „ein guter Fürst muss so regieren, dass er im Volke gar keine Feinde hat, daher auch gegen sie keiner Waffen bedarf."[20]) Kaiser Yu schleifte sogar in diesem Bewusstsein die Festungen, weil ein guter Fürst jeden Krieg vermeiden solle und könne.[21])

Die Kriegsführung ist gesetzlich vorgeschrieben. In der Schlacht standen in ältester Zeit die Pfeilschützen und Schleuderer auf den Flügeln, die Wagen im Mittelpunkt;[22]) an die Stelle der Schlacht trat aber oft ein Einzelkampf; eine kleine Schaar auserwählter Krieger trat vor die Schlachtreihe, und die Helden kämpften nach einander einzeln mit ihren Gegnern, und nach dem Ausfall entschied sich der Krieg;[23]) natürlich fand diess nur bei inneren Kämpfen statt. Gefallene Helden wurden feierlich begraben, die Köpfe erschlagener Feinde bisweilen abgeschnitten, an die Wagen gebunden und dem Anführer gebracht; Gefangene wurden in ältester Zeit entweder getödtet, oder das linke Ohr ihnen abgeschnitten.[24]) Bei den inneren Kriegen gelten sehr milde Gesetze; Viehheerden und Hirten sollen geschont, nichts darf gestohlen oder erpresst werden.[25])

Sehr beachtenswerth sind in Beziehung auf die Kriegsführung die auf alten Gesetzen beruhenden, und noch jetzt als unwandelbare Richtschnur geltenden Kriegsartikel des Feldherrn Sema, die daher Se-ma-fa genannt werden;[26]) christliche Staaten können aus ihnen immerhin Einiges lernen, wir theilen daher daraus das Wichtigste mit.

„Bevor man zum Kriege schreitet, muss man sicher sein, dass man die Menschlichkeit zur Grundlage, die Gerechtigkeit zum Ge-

genstande, die Redlichkeit zur Richtschnur hat. Man darf sich aus keinem andern Grunde entschliessen, das Leben einiger Menschen aufs Spiel zu setzen, als um das Leben einer noch grösseren Zahl zu erhalten; man darf die Ruhe Einzelner nur darum stören, um die öffentliche Ruhe zu erhalten; man darf Einzelnen nur darum Schaden zufügen, um dem Ganzen wohl zu thun; . . darum darf uns die Nothwendigkeit allein die Waffen in die Hand geben; und wenn man so den Krieg nur nothgedrungen führt, wird man selbst diejenigen lieben, gegen welche man kämpft, man wird sich mitten in den glänzendsten Eroberungen im Zaum halten, man wird die Stärke der Tugend opfern, man wird seine eignen Interessen vergessen, um den siegenden wie den besiegten Völkern ihre frühere Ruhe wiederzugeben. Wenn man die Menschlichkeit zur Grundlage hat, so unternimmt man keinen Krieg zur ungehörigen Jahreszeit und ohne gesetzmässige Gründe; die ungehörige Zeit ist die Zeit der Aussaat und der Ernte, die Zeit der grossen Sommerhitze oder der grossen Winterkälte, die Zeit einer grossen Trauer oder eines öffentlichen Unglücks, z. B. einer ansteckenden Krankheit oder einer Hungersnoth. Ohne gesetzmässige Gründe wird der Krieg geführt, wenn man nicht vorher alle friedlichen Mittel zur Erlangung seines Zweckes erschöpft hat, wenn jede Vermittelung hartnäckig zurückgewiesen wird, wenn man den Krieg aus selbstsüchtigen Zwecken, aus Leidenschaft, Rache oder Ehrgeiz unternimmt. Der Krieg ist in Beziehung auf das Volk dasselbe, was eine heftige Krankheit in Beziehung auf den Körper ist.[27]).. Wenn ihr menschlich seid, so werdet ihr euch einem billigen Vergleich nicht entziehen, vielmehr alles nachgeben, was nicht offenbar gegen die Ehre eurer Regierung und gegen die wirklichen Interessen eures Volkes ist.— In alter Zeit verfolgte man die Fliehenden nicht mehr als hundert Schritt; gewöhnlich machte man nur drei Tagemärsche nach einander.[28]) — Beim Beginn eines Krieges [gegen Empörer] sprach in alter Zeit der Kaiser zu seinem Heere: „„„Ihr seid die Werkzeuge der Rache des Himmels geworden, zieht euch nicht selbst durch Missethaten den Unwillen des Himmels zu, den ihr rächen sollt. Kämpfet mit Muth, aber mit Vorsicht, mit Kraft, aber ohne Grausamkeit, schonet das Blut, so sehr es nur irgend möglich ist, ohne eurem Zwecke zu schaden. Wenn ihr in das empörte Land eintretet, so thut aus Ehrfurcht vor den Geistern, welche dort walten, nichts, was sie entehren oder betrüben könnte; — marschiret nicht durch Reis- und andere Fruchtfelder, beschädiget nicht die Waldungen, schlaget keine Fruchtbäume um und verwüstet nicht nützliche Pflanzen. Füget keinen Schaden zu den Hausthieren, und machet sie

euch nicht gewaltsam zu Nutze, noch weniger dürft ihr sie euch aneignen; ihr dürft keine Ackergeräthe oder nothwendiges Hausgeräth wegnehmen. Wenn ihr eine Stadt einnehmet, so dürft ihr nicht die Mauern zerstören, und sollt alle Kunstwerke und was zum Wohle des Bürgers dient, sorgsam erhalten. Wenn ihr Feindseligkeiten begegnet, so leget nie Feuer an, um Felder oder Häuser zu zerstören; Greisen und Kindern sollt ihr Hilfe gewähren und niemals diejenigen angreifen, die nicht im Stande sind, sich zu vertheidigen. Nach einem Kampfe sorget eifrig für die Verwundeten; verwundete Feinde sollen gleiche Sorgfalt von euch erfahren, bis sie vollständig hergestellt sind, dann sendet sie in ihre Heimath, und gebt ihnen reichlichen Unterhalt auf den Weg mit, damit sie ihre Verwandten trösten und ihren Landsleuten als ein augenscheinlicher Beweis eurer Menschlichkeit dienen. Wenn ihr auf eine feindliche Abtheilung trefft, so sollt ihr nicht sofort angreifen, sondern ihre Flucht begünstigen. Euer Hauptaugenmerk ist, gradenwegs auf den Empörer loszugehen; greift ihn an, so schnell ihr nur könnt, bekämpfet ihn mit aller Macht, fanget ihn todt oder lebendig; mit dem Augenblicke, wo er in eurer Macht ist, hört jede Feindseligkeit auf, und man macht mir sofort die nöthige Meldung.“ [29]) — Ein Heer mag sein, wo es wolle, so muss es sich jederzeit so betragen, dass die Bürger die Überzeugung gewinnen, es trage nur zu ihrer Vertheidigung die Waffen. — Ein Heer darf nie einen Makel auf sich laden; der Ruhm oder die Schmach des Volkes, die Ehre oder die Unehre des Fürsten, der Verlust oder das Wohl des Reiches hängen von der Art ab, wie das Heer sich zeigt. [30]) — Der Mensch ist das Kostbarste, was es unter dem Himmel giebt; man muss darum sein Blut schonen und seine Leiden verkürzen; man soll daher den Krieg nicht in die Länge ziehen, soll ihn so schnell als möglich beendigen, selbst wenn man etwas von seinen Sonderinteressen aufgeben müsste, oder wenn man den Frieden mit Geld erkaufen müsste, vorausgesetzt, dass der Ruhm des Staates und das Interesse der Völker es so verlangen. Ein Krieger darf kein besonderes Interesse mehr haben; das Interesse des Staates, das Verlangen, den Ruhm des Staates zu vermehren, das ist das Einzige, was ihn beschäftigen soll. Seine Verwandten, seine Freunde, seine Gattin, seine Kinder, das alles ist der Staat; ausser dem Staate ist nichts mehr für ihn da.“ [31])

Friedliche Eroberungen sind die einzig zulässigen und rühmlichen. Dem Yao unterwarfen sich freiwillig fremde Fürsten, um das Glück seiner Regierung zu geniessen; [32]) Schun sagt zu seinen Statthaltern: „wenn durch eure Fürsorge die Völker tugendhaft

werden, so werden die Barbaren in Menge kommen, um unter euren Gesetzen zu leben und sich zu unterwerfen."[33])

[1]) Neumann, Asiat. Stud. I, S. 205. — [2]) Meng-tseu, II, 8, 2. — [3]) Ebend. II, 8, 2. 3. — [4]) Ebend. I, 3, 37. — [5]) Chou-king, p. 206. — [6]) Braam, Reise I, S. 202 etc. — [7]) Neumann, Asiat. Stud. I, S. 205—207. — [8]) Ebend. S. 208. — [9]) Gesenius z. d. St.; Lassen, Ind. Alterthumsk. I, S. 857. — [10]) Lassen, a. a. O. — [11]) Gützlaff, Gesch. S. 63. — [12]) Klaproth, tabl. hist. p. 68 ff.; vgl. Neumann, Asiat. Studien I, S. 134. — [13]) Neumann, in Illgens Z. III, 2, 130. 137. 138. 143. 147. — [14]) Chou-king, p. XVII; de Mailla II, p. 396; Gützlaff, Gesch. S. 92. — [15]) Klaproth, a. a. O. p. 79. — [16]) Gützlaff, S. 263. — [17]) Gützlaff, Gesch. S. 87; Klaproth, tabl. hist. p. 35; Williams, Reich der Mitte, I, S. 23; Huç, im Ausland, 1837, S. 1064. — [18]) D'Ohsson, hist. der Mong. I, p. 4. — [19]) De Mailla, hist. I, p. 16. — [20]) Meng-tseu, II, 8, 5. — [21]) Gützlaff, S. 36. — [22]) Chi-king, p. 234; Chou-king, p. 60. — [23]) De Guignes im Chou-king, p. 60; Gützlaff, S. 142. — [24]) Chi-king, p. 234. — [25]) Chou-king, p. 315. — [26]) Mém. d. Chin. VII, p. 225—302. — [27]) p. 231 etc. — [28]) p. 233. — [29]) p. 239. — [30]) p. 295. 296. — [31]) p. 301. — [32]) De Mailla, hist. I, p. 49. — [33]) Ebend. p. 88. —

§ 71.

Ist China der einzig wahre Staat, und sind ausser China nur Barbaren, und ist es ein schönes Verdienst eines Kaisers, friedliche Eroberungen zu machen, so lässt sich zwar ein stolzes Herabsehen auf andere Völker erklären, nicht aber ein völliges Abschliessen Chinas gegen alle Fremden. Nur ein schwaches Volk muss sich durch strenge Absperrung schützen, das starke Reich des Himmels bedarf solcher Mittel nicht. Gegen die Barbaren-Räuber der Wüste mag es durch Mauern sich Ruhe verschaffen, aber von dem friedlichen Fremdling hat das himmlische Reich nichts zu fürchten; die Bürger dieses Reiches sind viel zu glücklich, als dass sie durch fremde Lehren von der ewigen Ordnung des Himmels sich abwendig machen lassen könnten. China war daher in seiner blühendsten Zeit für Fremde nicht verschlossen, war auch später im Handelsverkehr mit fernen Ländern; indische Buddhisten kamen schaarenweise ins Land und breiteten ungehindert ihre Lehre aus; die Christen haben schon im frühen Mittelalter ohne alle Gefährdung das Evangelium verkündet und mächtige Gemeinden begründet, und durch die ungehemmte Wirksamkeit der Jesuiten stieg die Zahl der Christen auf einige Millionen. Erst als eine Ahnung von der höheren Macht der christlichen Menschheit aufstieg, und das Bewusstsein von der unbegränzten Macht und Herrlichkeit Chinas wankend wurde, als China merkte, dass es sich auch gegen den Geist wehren müsse, erst da sperrte es sich mit scheuer Ängstlichkeit ab, und suchte gegen die Macht der Geschichte eine Mauer zu erbauen.

Über die Aufnahme des Buddhismus und der Tao-Religion in China haben wir schon früher gesprochen.[1]) Das Christenthum wurde zuerst im siebenten Jahrh. durch nestorianische Priester nach China gebracht; sie wurden vom Kaiser, wie es scheint, freundlich aufgenommen, und die christliche Religion verbreitete sich schnell. Die Jesuiten berichten von einem Denkmal einer Kirche in der Stadt Singanfu, auf welchem eine Inschrift von 1800 Wörtern eingegraben war, mit einer syrischen Übersetzung am Rande, das christliche Glaubensbekenntniss enthaltend. Die Ächtheit dieser Inschrift, selbst von Abel-Rémusat[2]) und Klaproth[3]) anerkannt, unterliegt zwar sehr gegründeten Zweifeln,[4]) aber eine grosse Verbreitung des Christenthums im neunten Jahrh. wird durch arabische Schriftsteller bekundet.[5]) In demselben Jahrh. hatten jedoch die Christen und die Perser in China eine Verfolgung von Seiten eines der Tao-Lehre ergebenen Kaisers zu bestehen.[6])

Etwas später als die Christen kamen muhamedanische Araber nach China, breiteten ihre Lehre mit Erfolg aus, erlangten Ansehn bei Hofe und erbauten Moscheen.[7])

Die neueren christlichen Missionen stiessen anfangs auf Schwierigkeiten. Der heldenmüthige Franz Xaver wurde durch den Tod in seinem Plane, China zu bekehren, unterbrochen. Später kamen drei als Buddha-Priester verkleidete Jesuiten-Missionare nach China, unter ihnen Ricci. Seine astronomischen Kenntnisse verschafften ihm einige Geltung; aus Peking verwiesen, kehrte er dennoch später mit Geschenken wieder, unter diesen waren eine Uhr, eine Weltkarte, deren Richtigkeit vom Kaiser sehr angezweifelt wurde, Bilder von Christo und Maria, und Reliquien. Das Ministerium der Ceremonien gab darüber die Erklärung: „Wir haben keine Verbindung mit dem Westen, wo man unsere Gesetze nicht befolgt. Die Bilder vom Herrn des Himmels und einer Jungfrau sind von keinem Werth; die Knochen, welche der Fremdling zum Geschenk machen will, gehören, wie er sagt, den Unsterblichen an; aber er bedenkt nicht, dass wenn diese gen Himmel gehen, sie auch ihre Gebeine mit sich nehmen. Wir haben daher den Entschluss gefasst, dass man sich mit diesen Neuerungen nicht aufhalte, und ihn sowohl als seine Geschenke zurückschicken müsse.“ Ricci blieb aber dennoch, und machte viel Bekehrungen; wahrscheinlich taufte er auch einen Minister, dessen Tochter, Candida, Kirchen erbaute, christliche Schriften drucken liess, Findlinge aufnahm und christlich erziehen liess, vielen Blinden das Christenthum lehren und es durch sie in den Strassen bekannt machen liess. In nicht langer Zeit waren 90 Kirchen und 45 Bethäuser gestiftet.[8]) 1692 wurde durch ein

kaiserliches Edict die Verbreitung des Christenthums in China gestattet.[9]) Erst der bekannte Streit zwischen den Jesuiten und Dominikanern,[10]) zu dessen Schlichtung eine Karte von China an den Papst geschickt werden sollte, machte die Fremden politisch verdächtig und rief eine heftige Christenverfolgung hervor.

In den letzten Jahrhunderten schloss sich China immer furchtsamer und misstrauischer gegen Fremde ab. Wurde ihnen der Zutritt durch besondere kaiserliche Bewilligung gestattet, so wurden sie mit der seltsamsten Vorsicht umwacht.[11]) Es wurde streng verboten, einem Fremden in der chinesischen Sprache Unterricht zu ertheilen oder ihm das Geringste von chinesischen Schriften zu verkaufen.[12]) Der Verkehr der Europäer mit China war bis in die letzten Jahre den drückendsten Beschränkungen unterworfen, und nur der englisch-chinesische Krieg konnte mit Gewalt die schroffe Absperrung gegen die Fremden einigermassen durchbrechen.

[1]) § 25—27. — [2]) Melanges Asiat. I, 37. — [3]) Tabl. hist. p. 207. — [4]) J. J. Schmidt, Forsch. über Mittelasien S. 87. 158; Bohlen, Indien I, 383; K. F. Neumann i. d. Z. d. D. M. Ges. 1850, S. 33. — [5]) Reinaud, in d. Ann. de voy. 1846, Oct. p. 89 etc. — [6]) Klaproth, tabl. hist. p. 220. — [7]) Gützlaff, S. 263. 264. — [8]) Gützlaff, Gesch. S. 536 etc. — [9]) Plath, die Völker der Mantschurei I, p. 366. — [10]) Mosheim, in der Vorrede zu du Halde II; Plath p. 368 etc. — [11]) Braam, Reise I, S. 165. 172. 213. 214. — [12]) Neumann, Asiat. Stud. I, S. 226.

Siebenter Abschnitt.

Die Geschichte.

§ 72.

Das Wesen der chinesischen Geschichte ist, **keine** Geschichte zu sein. Wir befinden uns hier noch nicht auf dem Boden der wirklichen Geschichte; die Geschichte ist **Geist**, und ein Volk, welches eine Geschichte haben soll, muss ein Volk des Geistes sein, muss den freien persönlichen Geist bereits erkannt und anerkannt haben; diess haben aber die Chinesen noch nicht errungen. Die Geschichte hat hier noch wesentlich **Natur**-Charakter; die Menschheit ist nicht etwas für sich Bestehendes, ist nicht freier Geist, sondern eng eingegliedert in das Naturleben, ist nur die eine Seite des natürlichen Weltalls. Die Natur hat aber keine wirkliche Geschichte; sie hat nur eine Geburt, aber nicht fortschreitende Geschichte (Bd. I § 1). Die Natur, in der Himmelsbewegung am höchsten erscheinend, bleibt wie sie ist, und jede Veränderung der ewig sich gleich bleibenden Ordnung ist eine Störung, ist etwas, was eigentlich

nicht sein soll. Die Menschheit ist ein Abbild des Himmels, soll auch bleiben, wie sie ist, soll nichts erringen, was sie nicht schon hätte, soll nichts aufbauen, sondern erhalten. Das Heil liegt nicht in der Zukunft, sondern in der Vergangenheit, und alles Streben der Menschheit ist nicht darauf gerichtet, ein Reich Gottes zu bauen, sondern dieses Reich, das schon von Anfang an da ist, zu erhalten, nicht verfallen zu lassen (§ 33). Die Geschichte Chinas ist durch und durch conservativ, ist beharrliches Stillestehen, — eine eingefrorne Geschichte; der Strom der Weltgeschichte ist sofort beim Anfang erstarrt zu einem geschichtlichen Tropfsteingebilde. Immer und immer wird auf das Alterthum als das Ideal der Menschheit verwiesen; [1]) das Alte ist schon an sich heilig; alles, was dauert, ist vernünftig. Selbst Kong-fu-tse und seine bedeutendsten Schüler dringen beständig darauf, dass sie nichts Neues gelehrt, sondern nur das Alte hergestellt hätten. Sogar Yao und Schun folgten den Gesetzen und Vorbildern des Alterthums. [2]) Neuerungen sind an sich vom Übel, denn in dem Reiche des Himmels kann nichts Gutes werden, was nicht schon da wäre. [3]) Schlecht ist jede Regierung, welche das Überkommene verachtet, und jede gute Regierung stellt das verdrängte Alte wieder her. Die oft erwähnte Fürsorge der kaiserlichen Ahnen für den Staat hängt mit diesen conservativen Interessen zusammen. Als die Mongolen-Herrscher gestürzt wurden, welche doch manches Neue gebracht hatten, fand eine vollständige Reaction statt.

Unter allen Stürmen, die von aussen hereinbrausten, ist China geblieben, was es ist. Das ganze Staatsleben trägt so sehr den Charakter der Natur-Nothwendigkeit, und hat in sich eine so gewaltige Kraft, dass es alles Fremde in seine Natur umwandelt, dass selbst die rohen Tatarenhorden und die später herrschenden Mantschu nicht im Stande waren, das chinesische Volksleben anders zu gestalten und das mächtige Getriebe der grossen Staats-Maschine umzubilden. China lässt sich nur chinesisch beherrschen; die fremden Eroberer mussten in die Natur des chinesischen Staats eingehen, mussten Chinesen werden; nicht sie herrschten eigentlich über China, sondern Chinas Geist herrschte über sie.

Chinas versteinerte Geschichte hat keine Entwickelung; sie trägt, wie die chinesischen Frauen, immerfort Kinderschuhe. Das Leben wird nur durch Anstoss von aussen in vorübergehende Schwingungen versetzt; was in der chinesischen Geschichte als eine Bewegung erscheint, ist fast alles von aussen

bewirkt; feindliche Völker haben den Chinesen einige Geschichte gemacht. Und eben, weil China nicht eine geschichtliche Entwickelung hat, kann es auch nicht ersterben, es bleibt starr neben der Weltgeschichte stehen.

Die chinesische Geschichte zerfällt in drei Perioden, die aber, dem Wesen dieser Geschichte gemäss, nicht eine eigentliche Entwickelung darbieten, sondern nur verschiedene Grade des Hervortretens des Volksgeistes; — es sind die Perioden der ideellen Herausbildung des chinesischen Bewustseins, die der realen Gestaltung in des Reiches Macht und Leben, — und die des Verfalls. In die erste Periode fallen die Ideale des chinesischen Lebens, da kommt der Geist des Volkes zu seinem vollen Bewusstsein, da wird die Gesetzgebung, die Verfassung, die Religion und die Intelligenz begründet. Diese Periode zerfällt in zwei Epochen.

Die erste Epoche reicht bis zum Regierungs-Antritt des Yao, lückenhaft, dunkel, aber nüchtern und ohne poetische Umdämmerung. Chinas Volk war nach den chinesischen Geschichtschreibern anfangs roh und wild; von rohem Fleisch und Blut und Kräutern lebend, ohne Häuser und ohne Ehe, und in Thierfelle gekleidet;[4]) die ersten Fürsten bildeten das Volk zu gesitteten Menschen, lehrten sie Hütten bauen, Feuer machen und Speisen kochen, lehrten sie den Tauschhandel und den Dienst des Himmels.[5]) Der dritte Volksbildner war Fo-hi, vom Volke 2953 zum Führer erwählt; dieser ordnete die Ehe, theilte das Volk in 100 Familien, und begründete eigentlich den Staat, dessen erster wirklicher Fürst er war. Bis Yao werden sieben Fürsten genannt, von denen der letzte wegen seiner Lasterhaftigkeit abgesetzt wurde.[6])

Mit Yao (2357) beginnt die zweite Epoche. Aus einer ungeheuren Verwüstung des Landes durch Wasserfluthen (§ 33) erhebt sich das Volk durch eine grossartige Kraftanstrengung von neuem, und gestaltet sich aus einem früher nur locker verbundenen Stamme zu einem eng verbundenen, streng organisirten Staate. Freilich war anfangs das Reich immer noch klein, bedurfte unter Yao und Schun nur 100 Mandarinen, unter Yu und Schang 200, — und erreichte zur Zeit Wu-wang's noch nicht die östliche Küste;[7]) viele Gesetze setzen augenscheinlich ein ziemlich kleines Volk voraus, aber das Staatsleben ist doch schon ein wohlgeordnetes, steht bereits an der Spitze des ganzen geistigen Lebens, greift schaffend, ordnend und bevormundend in alle Thätigkeit ein. Die drei Wahl-Kaiser, Yao, Schun, Yu, bewältigten die Wasser-Verheerungen, und bildeten die Gesetzgebung so aus, dass alle folgenden Gesetze nur als Erläuterungen und Erweiterungen der von ihnen gegebenen

galten. Da auf Yu (seit 2205) sein Sohn folgte, und von da an der Thron vererbte, so beginnt mit ihm die erste Dynastie, Hia. Die Lebens- und Regierungsjahre der früheren Kaiser zeigen grosse Zahlen. Fo-hi regierte 114 Jahre, seine Nachfolger 140, 100, 84, 78, 70 Jahre; Yao regierte 92 Jahre, und wurde 115 Jahr alt. Wenn wir beachten, dass die Erzählungen über diese Kaiser sehr nüchtern gehalten sind, dass wir uns bei Yao auf wirklich geschichtlichem Boden befinden, so sind jene grossen Zahlen immerhin beachtungswerth.

Die Dynastie Hia sank später durch Lasterhaftigkeit, und wurde durch die Empörung des Fürsten Tsching-tang, eines der frömmsten und weisesten Fürsten, gestürzt, welcher die Dynastie Schang (1766 — 1123) beginnt (§ 66). Auch dieses Herrschergeschlecht endete wie das vorige, und wurde von dem hochgefeierten Wu-wang gestürzt (§ 66). Dieser grosse Herrscher, welcher die Dynastie Tsche-u (1122 — 255) beginnt, gehört zu den Idealen des Kaiserthums; er ist, nebst seinem Minister und Bruder, Tschao-kong, der eigentliche Gesetzgeber Chinas, durch den der Staat seine vollendete Organisation erhält.[8]) Sein Geschlecht hat am längsten über China regiert; und obgleich manche lasterhafte Kaiser darunter waren, und viele Empörungen und Verwirrungen im Reiche waren, so hob sich doch im Allgemeinen die Kraft des Staates. Seit 700 aber wurde die Verwirrung im Reiche immer ärger; Üppigkeit und innere Kriege, Hofes-Ränke und Soldatenherrschaft waren an der Tagesordnung. Mit der Geburt des Kong-fu-tse (551) beginnt Gützlaff die dritte Epoche; das ist aber keine natürliche Theilung, denn Kong-fu-tse's Lehre war erst viel später von geschichtlichem Einfluss. Das Haus Tsche-u ging durch eigne Schwäche unter; der letzte Schwächling wurde durch den Tsin-Fürsten gestürzt.

Die zweite Periode, welche wir mit der Dynastie Tsin (255 — 206 vor Chr.) beginnen, ist die Zeit der Reife des chinesischen Reiches, der höchsten Macht nach aussen und der grössten Kraft und geistigen Regsamkeit im Innern; Staat, Kunst und Wissenschaft blühen, und Kong-fu-tse ist in höchsten Ehren; was in der ersten Periode nur mehr im Bewusstsein vorhanden, ein Gefordertes war, das hat jetzt Körper und Gestalt gewonnen. Gützlaff endet diese Periode mit dem Anfang der Tang-Dynastie; aber wir müssen diese Dynastie (618 — 907 nach Chr.) zu der Periode der vollen Reife rechnen, weil die höchste Blüthe der Litteratur in dieselbe fällt, und glänzende Regierungen sie auszeichnen. In der Dynastie Tsin ragt Schi-hoang-ti (246 — 209 vor Chr.) hervor, der Erbauer der grossen Mauer; er hob das Vasallenthum voll-

ständig auf, und die kaiserliche Macht auf den höchsten Gipfel, und erweiterte die Gränzen des Reiches bis zu dem gegenwärtigen Umfang. Der Lehre des Kong-fu-tse war er abgeneigt, und liess den Schu-king und den Schi-king verbrennen, weil sich die Anhänger des Lehnswesens auf diese Bücher beriefen; er verfolgte die Anhänger des Kong-fu-tse aufs grausamste.[9]) Überhaupt ist Schi-hoang-ti eine seltsame Erscheinung in der chinesischen Geschichte. Einer der kräftigsten Kaiser, unternehmend und glücklich, gilt er den Chinesen dennoch mit Recht als ein Tyrann und als ein Frevler an der Ordnung des Reiches. Schi-hoang-ti folgte mehr seinem Willen als dem des Himmels; er setzte seine Persönlichkeit an die Stelle des chinesischen Volksgeistes. Er drohte Chinas Wesen umzukehren, er beachtete nicht die Gesetze des Alterthums und die Verfassung des Staates. Sein gleichgesinnter Minister Li-se äusserte Ansichten, welche eben so gut im Munde von Staatsmännern aus dem neunzehnten Jahrh. nach Chr. sich anhören liessen. „Wir lesen nicht in unserer Geschichte, sagte er, dass die Kaiser, welche dir vorangingen, immer die Regeln ihrer Vorgänger befolgten, wir lesen vielmehr, dass die Schang und die Tsche-u vieles in den Einrichtungen ihrer Vorfahren änderten. Du hast einen neuen Weg der Regierung eingeschlagen, welcher immer deine Familie auf dem Throne erhalten muss. Die ungeheure Majorität des Volkes billiget deine Maassregeln und nimmt sie mit Hochachtung und Ehrfurcht auf. Nur diesem dummen Litteraten-Volk wollen sie nicht gefallen; sie haben immer die Vorschriften der Vorfahren im Munde und sprechen unaufhörlich davon; sollen wir dieser Sorte Menschen erlauben, wie ehedem durch das Land zu laufen und die Grossen aufzuhetzen und Unruhen zu erregen? Jetzt ist Ruhe und Ordnung im Reiche, alles gehorcht einem einzigen Herrn. Was jetzt zu thun ist, um künftigen Unordnungen vorzubeugen, das ist meiner Ansicht nach diess, diese Doctrin-Menschen zu verpflichten, sich den neuen Anordnungen deiner Regierung zu fügen. Freilich weiss ich, keiner wird sich fügen wollen; sie studiren nur immerfort das alte Herkommen, und tadeln offen deine Anordnungen und erregen Unzufriedenheit im Volke gegen dieselben. Kaum hat man einige deiner Verfügungen bekannt gemacht, so sieht man sie schon in allen Häusern kritisiren und auf eine Weise auslegen, welche dir keine Ehre macht. Sie wenden die Kenntnisse, die sie sich erworben haben, nur dazu an, um bei dem Volke Hass und Verachtung gegen deine Regierung zu erregen und ihm den Geist der Empörung einzuflössen. Wenn du nicht mit Energie dagegen einschreitest, so wird dein Ansehn aufs Spiel

gesetzt, und die Unruhen werden von neuem beginnen. Mein Gedanke wäre also der, alle Leute zu verpflichten, — — den Schu-king und den Schi-king verbrennen zu lassen, und ebenso alle andern Bücher mit Ausnahme derer, welche über Medicin, Astrologie, Astronomie, über die Loose und über die Geschichte der Tsin handeln, — ferner den Befehl zu geben, alle diese Bücher bei Todesstrafe auszuliefern, um ins Feuer geworfen zu werden, und dass jeder, welcher fernerhin sich unterfangen sollte, noch von den Büchern Schu-king und Schi-king zu reden, hingerichtet werde, und dass alle, welche fortan sich erdreisten sollten, die gegenwärtige Familie zu tadeln, sammt ihren Familien mit den härtesten Strafen belegt werden sollen.“[10]) Schi-hoang-ti befolgte diesen Rath treulich; 460 dieser unzufriedenen Litteraten wurden lebendig vergraben.[11]) — Aber nach seinem Tode gewinnt Kong-fu-tse immer grösseres Ansehn, und in der Dynastie Han (206 vor Chr. — 263 nach Chr.) wird seine Lehre die höchste Regel der Regierung; der Glanz und die Macht des Reiches erreichen ihren Gipfelpunkt; die westlichen Räuber-Völker werden unterworfen. Im Jahre 94 nach Chr. drang der Feldherr Pan-tschao im Kriege gegen die türkischen Stämme bis an das kaspische Meer vor, und wurde von der Absicht, hinüberzusetzen, nur durch die Nachricht abgeschreckt, die Überfahrt dauere sechs Monate.[12]) Später liess man die westlichsten Eroberungen als nutzlos wieder fallen. Die Wissenschaften blühen auf. Am Ende dieser Epoche spaltet sich das Reich fast ein halbes Jahrhundert lang in drei Reiche. Unter der Dynastie Tzin (263 — 420 nach Chr.) sinkt das Glück des Reiches wieder etwas unter schwachen und lasterhaften Fürsten; die Reitervölker des Westens erobern im Norden; das Haus Song (420 — 479) bietet neben kräftiger Regierung viele Gräuelthaten; Schwelgerei und Verwandtenmord waren gewöhnlich. Unter den Wüstlingen des Hauses Tsi (479 — 502) sank des Reiches Kraft bedeutend, hob sich aber wieder mit dem kriegerischen Geiste der Leang und Tschin (502 — 588); Kaiser Kao-tsu, aus der Dynastie Sui (588 — 618), führt durch strenge, gerechte und sparsame Regierung die schöne Zeiten der Han zurück, aber die Prachtliebe und unerhörte Verschwendung seines Sohnes Jang-ti bewirkte den Sturz des Hauses. Seit dem dritten Jahrh. beunruhigten tatarische und türkische Völker das Reich mehr als früher und machten selbst grosse Eroberungen. — Die Dynastie Tang (618 — 907) eröffnet unter dem grossen Tai-tsong eine glorreiche Zeit; die Türken werden unterworfen, die Verwaltung neu geregelt, die Litteratur zur höchsten Blüthe gebracht; Handel und Gewerbe und des

Landes Wohlstand nehmen den höchsten Aufschwung. Tai-tsong selbst war Schriftsteller; hohe Tugend und Weisheit machten ihn zum Liebling des Volkes. Nach einigen durch Weiber-Einfluss schwachen und ränkevollen Regierungen glänzen im achten und neunten Jahrh. noch einige gute Regierungen, welche besonders dem verderblichen Einfluss des Buddhismus entgegenwirken.

Die dritte Periode, die wir mit dem Ende der Tang-Dynastie beginnen (907), ist die Zeit des innern und äussern Verfalls. Sie zerfällt in drei Epochen, von denen die zweite als eine Zeit der Restauration sich zwischen die Epochen fremdländischen Einflusses hineinschiebt. In der ersten Epoche bedrängen die Reitervölker des Westens und Nordens das Reich, werden als Ober-Herrn anerkannt, und besteigen selbst (947) einmal den Thron; in einem halben Jahrh. folgen fünf Dynastien auf einander (bis 960). Die kräftige und weise Regierung des Stifters der Song-Dynastie (967—1127) hielt das Sinken des Reiches nur kurze Zeit auf. Mantschuren (Kin) erobern den nördlichen Theil von China,[13]) und führen den Kaiser auf einem von Ochsen gezogenen Karren als Gefangenen durch die Reihen des weinend an der Strasse knieenden Volkes fort. Nur in Süd-China erhält sich noch die Regierung, aber in Abhängigkeit von den Eroberern des nördlichen Theils. Unter dem edlen Kaiser Hia-tsong lebte das Volk ruhig und glücklich, und Chinas grösster Denker, Tschu-hi, fällt theilweise in seine Regierung; trotz gesunkener Macht doch viel geistiges Leben. Als die Mongolen unter Tschingiskhan die Kin angriffen (1224), verbanden sich die Chinesen mit ihm, griffen aber nach der Besiegung der Kin die Mongolen an. Nach wiederholten Kämpfen werden die Mongolen unter Kubilai 1279 vollständig Herren von China; der Kaiser wird gefangen, und sein Nachfolger stürzte sich mit seinem Minister in die See; Kubilai besteigt Chinas Thron. 89 Jahre herrschen die Mongolen-Kaiser, anfangs kräftig und glanzvoll, später durch Laster sinkend. Die Regierung selbst blieb durchaus chinesisch, und die wilden Eroberer wurden selbst von Chinas höherem Geiste bewältigt (Bd. I. § 134); sie konnten schlechterdings nur nach den bisherigen Gesetzen regieren; was sie etwa anders wollten, scheiterte an der Macht des Volksgeistes.

Die zweite Epoche (1368—1644), von der einzigen Dynastie der Ming ausgefüllt, ist die der Restauration; aus der Schmach der Fremdherrschaft rafft sich das Volk zu grosser Kraft wieder empor, und strebt des alten Reiches Idee und Erscheinung wieder herzustellen. Wie die Juden nach der Gefangenschaft eifriger als je die heiligen Lehren des Alterthums pflegten und bewahrten, so

erwachte auch hier ein grosser Eifer, die alten Erinnerungen und Lehren wieder zu kräftigen und zu verbreiten; es ist der Nachsommer der chinesischen Geschichte. Ein kühner Rebellenanführer, Hong-wu, früher Hirtenjunge, dann Räuberhauptmann, schaart die Patrioten um sich, erobert Nan-king und stürzt die Mongolenherrschaft. Er ist der letzte grosse Kaiser Chinas; Yao und Schun nachzuahmen war sein eifrigstes Streben; einfachste Lebensweise und rastlose Thätigkeit, Sparsamkeit und Wohlthätigkeit zeichnen ihn aus. Er ermahnte das Volk oft öffentlich zur Tugend und zur Nachahmung der Alten, sorgte eifrig für Schulen und die Bildung des Volkes, liess die Goldgeräthe des Hofes einschmelzen, und kostbare Maschinen zerstören, weil Yao und Schun davon nichts gewusst hätten. — Doch dieser letzte Lichtblick sollte bald wieder schwinden; in der Mitte des 17. Jahrh. wurde China durch Empörung und durch die Mantschu zugleich bedrängt. Der letzte Kaiser aus dem Hause Ming, in seiner Hauptstadt von den Rebellen bewältigt, erhängte sich nebst seiner Gattin, nachdem er seine Tochter durchstochen. Ein Prinz rief nun die Mantschu gegen den Rebellen zu Hülfe; die Mantschu bemächtigten sich aber selbst des Thrones.

Die dritte Epoche ist die der Mantschu-Herrscher, von 1644 bis jetzt.[14]) Sie haben im Allgemeinen kräftig regiert, haben wenig geändert, und konnten es auch nicht, aber freilich lastete das Bewusstsein der Fremdherrschaft auf den Chinesen, welche noch immer die Mantschu als Halbbarbaren und Feinde betrachten, — und die Herrscher, obwohl nothgedrungen nach chinesischen Gesetzen regierend, sind doch nicht mit ihrem Herzen dabei, und betrachten sich doch nicht als die vom Himmel berufenen „Väter ihrer Kinder," sondern als Herrscher, deren Macht auf ihrer starken Persönlichkeit ruht. Die Mantschu lieben nur kriegerische Thätigkeit, und verachten die geistige Bildung, und werden dadurch nothwendig dem Chinesen verächtlich. Der Friede von Nan-king 1842 vernichtete mit einem Schlage das hohe Ansehn des „Sohnes des Himmels;" der Kaiser war von den Barbaren besiegt, damit aber auch sein Urtheil gesprochen; er kann nicht ferner des unbesieglichen Himmels Vertreter sein; überall brachen Unruhen aus, die Regierung hatte kein Ansehn mehr, Volkshaufen, von Demagogen geleitet, misshandelten die Mandarinen und erzwangen sich Bewilligung oft der sinnlosesten Forderungen. Des Kaisers Nachgiebigkeit beschwichtigte den Sturm nur für kurze Zeit; — in allgemeiner Empörung hat sich jetzt das Volk erhoben, und der Thron der Mantschu wankt.

Bedeutsame Spuren innerer Fäulniss treten in der Gegenwart

immer mehr hervor; Räubereien und Privatfehden zerrütten den Landfrieden. Die vielen Verschwörungen in neuester Zeit sind nicht mehr gegen die Person des Herrschers allein gerichtet, sondern zeigen hier und da, dass der Glaube an Chinas Idee wankend geworden ist; Chinas geschichtliches Dasein ruht aber schlechterdings auf dem allgemeinen und festen Glauben an die unwandelbare Vollkommenheit des himmlischen Reiches von Anfang der Welt her. Allerdings müssen wir zweifelhaft finden, was Röttger in den letzten Tagen von einer communistischen Verschwörung in China uns berichtet. 15) Die Verschworenen, „die Brüderschaft des Himmels und der Erde," Hoih, wollen vom Himmel dazu berufen sein, „den furchtbaren Gegensatz zwischen vernichtendem Elend und dem üppigsten Reichthum aufzuheben." Das höchste Wesen wolle nicht, dass die Millionen der Himmels-Söhne zu Sklaven weniger Tausende verdammt werden; den Grossen und Reichen sei der Besitz ihres Vermögens vom Himmel niemals als Monopol verpachtet worden; derselbe sei die Arbeit und der Schweiss von Millionen ihrer unterdrückten Brüder. Die Sonne mit ihrem strahlenden Antlitz, die Erde mit ihren reichen Schätzen, die Welt mit ihren Freuden sei ein gemeinsames Gut, welches für den Genuss von Millionen nackter Brüder aus den Händen jener Tausende zurückgenommen werden müsse. Die Hoih wollen nun die Welt von allem Druck und Jammer erlösen; vorläufig soll nur für die Verbreitung dieser Ansichten gewirkt und die Mehrheit des Volkes gewonnen werden, ehe das neue Reich verwirklicht werden kann. Es erscheinen uns diese Nachrichten etwas bedenklich; Röttger will sie von einem Bundesgliede erfahren haben; das ist aber eine sehr missliche Quelle. Die Statuten mit ihren Vereidigungs-Formen, geheimen Bundeshäuptern, sehen modernen „Enthüllungen" so ähnlich wie ein Ei dem andern, und es möchte am Ende wohl einige Mystifikation dabei sein. Das Dasein eines Bundes, Tien-Ti-Hoih, ist übrigens schon früher bekannt geworden, nur kennt man als seinen Zweck blos den Sturz der jetzigen Dynastie, das wäre also eigentlich eine ganz legitime Verschwörung. 16) Mögen wir aber auch das Einzelne für mehr als zweifelhaft halten, so mag immerhin einiges Wahre zu Grunde liegen. Die Tendenzen der angeblichen Brüderschaft liegen dem Chinesen gar nicht so fern. Hat nicht jeder Chinese das Recht zu fordern, dass der Staat für seinen Lebensunterhalt und sein Wohl sorge? Ist nicht eine socialistische Verfassung selbst in den alten heiligen Gesetzen begründet? (§ 57.) Wenn nun in neuerer Zeit Chinas inneres Leben in Verfall gekommen ist, uud die Übervölkerung das Elend gesteigert hat, — ist's da

zu verwundern, wenn der Gedanke auftaucht — es sei etwas faul im Reiche der Mitte, und es müsse anders werden?

[1]) Meng-tseu, I, 4, 27; Chou-king, p. 126. 240. — [2]) Chou-king, p. 256. — [3]) Ebend. p. 282. — [4]) De Mailla, hist. I. p. 1. 2. — [5]) Ebend. p. 2—4. — [6]) Ebend. p. 5—43. — [7]) Chou-king, p. 256. 237. 253. — [8]) Chou-king, p. VIII; p. 178 etc. — [9]) Gützlaff, p. 87 etc.; Klaproth, tabl. p. 36. — [10]) De Mailla, im Chou-king, p. 386. — [11]) De Mailla, hist. gen. II. p. 401. — [12]) De Mailla, III. p. 397. — [13]) d'Ohsson, hist. des Mong. I. p. 3. — [14]) Plath, die Völker der Mantschurei, I. p. 228 etc. — [15]) Thien, Ti, Hoih, Gesch. der Brüderschaft des Himmels und der Erde, v. E. H. Röttger. 1852. — [16]) Williams, Reich d. Mitte, I. 5. 391; Haussmann, voy. I. p. 280.

II. Die Japaner.

§ 73.

Viel jünger als das geschichtliche Auftreten der Chinesen, von China aus Bildung, Religion, Sitte und Staat empfangend, aber das Empfangene mit vielen fremdartigen, besonders buddhistischen Elementen vermischend, sind die Japaner nur Chinas Schatten und ungeistige Copie, — sie haben keine selbstständige weltgeschichtliche Bedeutung. Ohne Entwickelung einer eignen Idee, weniger durchgebildet und weniger in sich zusammenhängend, ist Japans Geistesleben nur eine in den Nebeln roher, aber bildungsfähiger Völker sich bildende mattere Nebensonne gegenüber der in eignem Lichte strahlenden Sonne Chinas. Die Klarheit des chinesischen Gedankens, der nach allen Seiten hin scharfe und bestimmte Lebensgestaltungen hervorruft, ist hier durch träumerische Phantasiegebilde und Willkür umdämmert. Die dürftigen Quellen lassen wenig erkennen, und dieses Wenige zeigt wenig inneren Gehalt, aber viel äusseren Glanz. Das äussere Leben ist farbenreich und gestaltenvoll, aber im Innern ist es hohl. Japan ist eine weltgeschichtliche Attrape.

Japan, von den Einwohnern selbst Nipon genannt, war bereits ziemlich zahlreich von ungebildeten Völkern bewohnt, als Fürst Zin-mu im Jahre 660 vor Chr. von Westen her auf den Inseln mit einem Heere landete, und die dortigen Stämme sich grossentheils unterwarf. Zin-mu war ein Spross aus dem Geschlecht der fünf nach einander über die Erde herrschenden Erden-Götter, Dsi-zin, welche im Lande Hihoga herrschten; es brach aber eine Empörung gegen sie aus, und Prinz Zin-mu erhielt den Auftrag, die Rebellen zu züchtigen und zugleich die östlichen Länder zu unterwerfen. Er blieb als Herrscher in diesen Ostländern, in Japan. So erzählen

die japanischen Geschichtschreiber.[1]) Das Westland kann nur China oder Korea sein. Beachtenswerth aber scheint es uns, dass die Namen Zin-mu und Dsi-zin und der Titel Tsin, den die Herrscher bis jetzt noch führen,[2]) wohl nicht bloss zufällig an die gleichzeitige chinesische Geschichte erinnern. Die Vasallen-Fürsten des Hauses Tsi spielen im siebenten Jahrh. eine bedeutende Rolle; sie sind die mächtigsten Lehnsfürsten dieser sehr verwirrten und unruhigen Zeit, und führten um 681 Krieg mit andern Fürsten.[3]) Ferner wird im Jahre 679 ein Fürst des Vasallen-Reiches Tçin durch eine Empörung verjagt, seine Familie und Anhänger verfolgt und im J. 669 in einem heimtückisch veranstalteten Überfall zum Theil gemordet.[4]) Die Zeit um 660 war für das Reich Tçin wegen einer Erbfolgestreitigkeit, und für China überhaupt wegen vieler Einfälle der West-Völker sehr unruhig.[5]) Die chinesischen Chroniken erklären überdiess ausdrücklich, dass Japans Fürsten von einem chinesischen Prinzen abstammen, dessen Namen sie aber nicht nennen;[6]) — so wie dass im zwölften Jahrh. vor Chr. zahlreiche Auswanderungen von Chinas Ostküsten auf die benachbarten Inseln statt fanden.[7]) Andere Zeichen weisen unzweifelhaft auf China als die Hauptquelle des japanischen Geisteslebens hin. Die Sprache ist zwar von der chinesischen sehr verschieden, aber enthält doch, wahrscheinlich aus der Mischung der Sprache der rohen Urbevölkerung mit der der chinesischen Einwanderer entstanden, sehr viele chinesische Wörter;[8]) die Schrift hat mit der chinesischen viele Verwandtschaft,[9]) der Kalender, die Namen und die Zählung der Jahre sind völlig chinesisch;[10]) Sonnen- und Wasser-Uhren, der grösste Theil der Industrie und Kunst, der Sitten und bürgerlichen Einrichtungen zeigen auf den ersten Blick die Nachahmung des Chinesischen, und die sagenhafte Vorgeschichte zeigt viele Namen chinesischer Herrscher. Die eigentliche Bildung der Japaner beginnt überhaupt erst, seitdem sie mit China und Korea in lebhaftere Verbindung traten (im zweiten Jahrh. nach Chr.), und besonders seitdem die Buddhisten indische und chinesische Bildung herüberbrachten, (im sechsten und siebenten Jahrh.)[11]) Nicht unwichtig ist hierbei auch die schon früher (§ 72) erwähnte Fahrt von dreihundert Jünglingen und Jungfrauen unter Schi-hoangti's Regierung nach Japan.

Wir können Japan nicht nach seinen eignen Schriften beurtheilen, von denen nur sehr wenig uns bekannt ist; heilige Urkunden haben sie nicht; wir wissen von Japan nur Weniges durch Fremde. Wir müssen uns hierbei kurz fassen, da wir keine Sammlung von Curiositäten zu geben haben; Japans unselbstständige Geistesbildung aber keine weltgeschichtliche Bedeutung hat und kein lebendiges

Ganze giebt, sondern fast nur ein buntes Gemisch verschiedenartiger fremder Bestandtheile; — die äusserst dürftigen, unsicheren und widerspruchsvollen Nachrichten machen ohnehin ein harmonisches Gesammtbild unmöglich.

[1]) Ph. Fr. Siebold, Nippon, Archiv zur Beschr. von Japan; 5. Abth. Pantheon. S. 6. 9. 14; Klaproth, tabl. hist. p. 78; dessen Asia polyglotta, p. 326; Kämpfer, Gesch. u. Beschreib. v. Japan, 1777. I., S. 111 etc. — [2]) Kämpfer, I, S. 174. — [3]) De Mailla, hist. gen. etc. II, p. 91—94. — [4]) Ebend. p. 97. 103. — [5]) Ebend. p. 104—115. — [6]) Ebend. II, 227. — [7]) Ebend. I, 228. — [8]) Klaproth, tabl. p. 79. — [9]) Klapr. As. pol. p. 326. — [10]) Siebold, III, Beitr. z. Gesch. p. 102. 103. — [11]) Siebold, III, S. 101. 102.

§ 74.

Japan hat nicht eine Religion, sondern drei, also eigentlich gar keine; denn die Religion eines Volkes kann wie die eines Menschen nur eine sein, und wenn dasselbe mehrere in gleicher Weise in sich trägt, so erklärt es damit, dass es als Volk keine Religion habe, dass es sich gleichgültig dagegen verhalte. Damit ist aber sofort auch erklärt, dass Japan keine weltgeschichtliche Entwickelungsstufe bildet, dass es keine wirkliche Lebensgestaltung der Geschichte ist, — denn es giebt kein Volk ohne ein einiges Bewusstsein; das Herz des geistigen Lebens aber ist das Gottesbewusstsein [Bd. I, § 2, 3]. Japan verhält sich zu den Völkern von geschichtlicher Bedeutung wie die mythologischen Thiergestalten zu den wirklichen Thieren; Japans Geistesleben hat drei Köpfe, und auch die Glieder sind von verschiedenen andern Geschichtsgestaltungen entlehnt.

Als die alte, den Japanern eigenthümliche Religion gilt der Kami-Kultus, von den Chinesen Sin-too genannt, welcher hauptsächlich in der Verehrung von Geistern, besonders der Ahnen-Seelen, Kami, besteht. Wie der alte reine Kami-Dienst gewesen, wissen wir nicht, denn er hat keine Urkunden; der spätere, uns allein bekannte Kultus ist so sehr mit buddhistischen und chinesischen Elementen vermischt, dass derselbe eigentlich gar nicht als eine besondere Religion gelten kann; was nach Hinwegnahme dieser fremden Einmischungen übrig bleibt, ist nichts als ein etwas abgeglätteter Dämonen-Dienst, wie ihn die wilden Völker auch haben [Bd. I, § 51 etc.] Eine innere Gedankenentwickelung können wir in den kindisch-phantastischen Träumereien eben so wenig finden, wie eine tiefere Einwirkung auf das menschliche Leben. Die Religion ist da nur ein Schaum, der auf der Oberfläche des Lebens schwimmt.

Der, besonders seit der Ausrottung des Christenthums herr-

schend gewordene **Buddhismus** erscheint hier in einer sehr ausgearteten Form, sowohl an den Kami-Dienst sich anschmiegend, als auch mit chinesischen und noch mehr mit brahmanischen Lehren vermischt. — Die Lehre des **Kong-fu-tse** hat besonders unter den höher Gebildeten ihre zahlreichen Anhänger.

Der Kami-Kult soll die Religion der Urbewohner gewesen sein, und das ist auch wahrscheinlich; doch ist unzweifelhaft von den westlichen Einwanderern manches aus der Religion der Chinesen vor Kong-fu-tse, die ja auch eine Ahnen-Verehrung hatten, hinzugekommen. Was uns von den Berichterstattern als Kami-Kult gegeben wird, hat noch einen guten Theil buddhistischer Beimischungen in sich. Es ist auch ganz natürlich, dass der rohe Dämonenkult von dem viel höher stehenden Buddhismus unwillkürlich vieles annehmen musste. Der Unterschied von diesem ist jetzt in der That sehr dämmerig, wie sich auch die gottesdienstlichen Gebäude der Kami-Verehrer von denen der Buddhisten im Äussern fast nur dadurch unterscheiden, dass jene mit Schindeln und diese mit Ziegeln gedeckt sind. Es ist ganz falsch, aus dem jetzigen Kami-Kult eine selbstständige Religionsform machen zu wollen. Er ist schon längst nicht mehr die herrschende Religion, sondern von dem Buddhismus weit überflügelt, aber vom Staate geschützt, und viele seiner Gebräuche sind gedankenlose Volkssitte geworden.

Die verehrten Mächte sind theils übermenschliche Dämonen, theils Seelen der Ahnen; die einzelnen Landschaften haben sich in die Verehrung der vielen Geister getheilt; übermenschliche Kami werden jetzt 492, menschliche gar 2640 gezählt; ausserdem walten noch acht Millionen dienende Geister.[1]) Am höchsten verehrt wird der Sonnen-Dämon, „der himmelerleuchtende grosse Geist,“ der aber auch ein erzeugter ist; von ihm stammt das Herrschergeschlecht, „die Sonnen-Söhne,“ und in dem Kaiser waltet der Sonnen-Gott,[2]) — ein auffallend an Peru erinnernder Gedanke, mit dem es aber wohl nicht recht Ernst sein mag, denn die Herrscher huldigen dem Kami-Dienst nicht mehr; — sollte es überhaupt nicht vielmehr ein schwach umgeänderter buddhistischer Gedanke sein? Diese Einkehr des Sonnen-Dämons in den Kaiser sieht eben ganz so aus wie die indisch-buddhistischen Menschwerdungen; die ihm erwiesenen Ehren erinnern sofort an den Dalai-Lama.

Auch eine Kosmogonie findet sich vor. „In alter Zeit, da Himmel und Erde noch nicht geschieden waren, das Trübe (In) und das Klare (Joo) noch nicht getheilt waren, war Tai-kijok [chines. Tai-ki], der Uräther.“ Diess wird bildlich dargestellt als ein leerer Kreis.

„Als Himmel und Erde, Klares und Trübes nicht geschieden waren, war ein Gemenge, gleich einem Ei. Das Klare schwebte als das Leichte nach aussen, nach oben, und wurde Himmel; das Schwere, Trübe, gerann im Wasser zum Niederschlage und wurde Erde;" diess wird dargestellt als ein oben weisser, in der untern Hälfte schwarzer Kreis. „Nach der Scheidung des Chaos erwuchs aus dem Schlamme zwischen Himmel und Erde eine Pflanze, und aus dieser eine menschenähnliche Gestalt, — ein Wesen, welches die Erde ausbildete."[3]) Die chinesische Urzweiheit, Yn und Yang, ist hier deutlich vorhanden, [vgl. § 8], nur etwas nach indischen Vorstellungen modificirt. Die weitere Entwickelung verläuft sich ins Bodenlose.[4]) Die erste aus dem Chaos entstandene Gottheit regierte 100,000 Millionen Jahre, ebenso eine zweite, worauf sich bewohnbares Land bildete und Menschen entstanden etc. Die kindische Phantasie der Japaner gefällt sich, mit Millionen von Jahren um sich zu werfen wie mit Rechenpfennigen. Etwas Tieferes ist hinter diesen Träumereien nicht zu suchen; wir dürfen uns das Spezielle füglich ersparen.

Ein Leben nach dem Tode ist nicht ausdrücklich gelehrt, aber auch nicht geleugnet. In alter Zeit wurden nicht selten den Gestorbenen ihre Diener ins Grab nachgeschlachtet, oder diese liessen sich freiwillig mit begraben; in neuerer Zeit legt man als Ersatz dafür thönerne oder hölzerne Puppen ins Grab.[5])

Der Kultus besteht in Gebet, in Wallfahrten zu besonders heiligen Kami-Hallen, besonders zu einem Hause der Sonnengottheit, — in Reinigungen und in Opferspenden. Wir finden in allem diesem eigentlich nichts, was nicht auch bei den Schamanen schon seine Stelle hätte. Bei dem feierlichen Gebet an den heiligen Orten wäscht sich der Andächtige vorher in einem dazu bestimmten Wassergefäss, schellt dann in buddhistischer Weise an einer Glocke, klatscht dreimal in die Hände und verrichtet, am Eingange der Kapelle stehend, mit gebeugtem Kopf und zusammengelegten Händen oder auf die Erde niedergeworfen, ein stilles Gebet.[6]) Nur rein darf der Mensch den heiligen Orten nahen und die Spenden bringen; unrein aber wird er besonders durch Berührung von Leichen, durch den Tod naher Verwandten, durch Blutvergiessen und Befleckung mit Blut, und durch den Genuss des Fleisches von Hausthieren;[7]) vielleicht sind hier indische Lehren im Hintergrund. Die Reinigung geschieht, indem man sich in eine einsame Wohnung zurückzieht, in Trauerkleider gehüllt, Bart und Haare wachsen lässt, den Kopf bedeckt, Thüren und Fenster verschliesst, den Körper und die Wohnung reinigt, sich des Fleisches enthält, nur

Reiss geniesst etc. Auch Dinge können unrein werden, und müssen durch Wasser und Salz gereinigt werden.[8]) Leute, welche Hausthiere schlachten, werde als unrein gemieden. Niemand theilt den Platz und das Feuer mit ihnen, sie müssen in besonderen Dörfern wohnen, und bei den Strassen, welche durch ihr Gebiet führen, wird die betreffende Strecke weder in der Meilenzahl noch in dem Postgelde gerechnet.[9]) — Als Opferspenden werden Speisen und Getränke dargebracht wie bei allen Schamanen; nur in sehr alter Zeit sollen auch Menschen geopfert worden sein.[10])

Die heiligen Orte sind weite, meist sehr schön auf Hügeln und zwischen Hainen gelegene, mit Mauern umschlossene Höfe, zu welchen Pforten führen, deren Querbalken nach unten gebogen ist; in den Höfen sind Hallen für die Pilger und Wohnungen für die Priester; Gartenanlagen zieren das Ganze. Der eigentliche Tempel ist immer sehr einfach und klein, von Holz gebaut, das chinesisch-zeltförmige Dach mit Schindeln gedeckt; er steht auf Pfählen sechs Fuss über dem Boden; eine Treppe führt zu der das Gebäude unten umgebenden Gallerie. In der meist verschlossenen Kapelle ist selten ein Bild, sondern nur ein Spiegel, wie bei den Buddhisten, ein Symbol der Seelenreinheit, und das Go-heï, ein Busch farbiger Papierstreifen, von noch unbekannter Bedeutung.[11]) Auch in ihren Häusern und Gärten haben die Kami-Verehrer kleine Kapellen.

Fest-Zeiten sind viele; die meisten haben aber ihre religiöse Bedeutung ganz verloren, und sind rein weltliche Lust-Zeiten geworden. Der erste, fünfte und acht und zwanzigste Tag jedes Monats sind Festtage, an denen die Vornehmen einander, und die Untergebenen ihre Vorgesetzten besuchen, allenfalls auch ein Gebet im Kami-Hofe sprechen; fünf grosse Jahresfeste werden vom ganzen Volke gefeiert, und haben eben darum ihren ursprünglichen Kami-Charakter abgelegt, — denn die wenigsten Japaner gehören dem Kami-Kult an; es sind Natur-Feste wie die des Neujahrs, des Frühlings etc., zum Theil mit augenscheinlicher Nachahmung der Chinesen. Enger mit der Religion hängen die Jahresfeste der bedeutenderen Kami zusammen, an denen unter Musik und theatralischen Aufzügen, das Leben des Gefeierten darstellend, die Reliquien desselben, seine Waffen, Kleider etc. in fliessendem Wasser gereinigt, und seine Kapelle gesäubert wird; Tanz, Wettkämpfe und Gelage schliessen sich an die ernste Feier.[12]).

Die Priester sind nur Tempeldiener, und haben wenig Bedeutung, wie ihre Religion. Sie sind verheirathet, haben eine besondere Kleidung; ihr Beruf ist meist nur die äussere Besorgung der

Ceremonien an Festen, der Spenden etc.; nur an hohen Festen erzählen sie auch mährchenhafte Sagen und legen sie aus. [13])

Die Buddha-Lehre kam zuerst im Jahre 552 nach Chr. von Korea aus nach Japan, und verbreitete sich, dem schwächlichen, gedankenleeren Kami-Dienst gegenüber in geistigem Übergewicht, besonders im siebenten und achten Jahrh. so mächtig, dass schon damals die Mehrzahl des Volkes ihr huldigte. [14]) Aber sie erscheint in sehr unreiner Form; wir finden da neben Buddha, dessen Name Çakjamumi hier Sjaka heisst, fast die ganze brahmanische Götterwelt, Brahma, Indra, Agni, Çiva, Varuna, Surja, Jama, Soma, die Trimurti etc., [15]) und sehr viel schamanische Elemente. In Japan wird jede Religion schaal.

Die Lehre des Kong-fu-tse, im ersten Jahrh. nach Chr. nach Japan gekommen, heisst hier Sju-too, war vor dem Buddhismus mehr verbreitet als jetzt, und ist mehr Sache der Gelehrten als des Volkes; jene aber bekennen sich meist zu ihr. [16]) Unter den Gebildeten herrscht auch viel Freidenkerei, die sich von allem Glauben an ein Übersinnliches losgemacht hat. [17]) Im Bereich der drei herrschenden Religionen herrscht völlige Freiheit des Bekenntnisses, jeder kann sich nach Belieben einer derselben oder auch gar keiner anschliessen; das Christenthum aber ist jetzt bei Todesstrafe verboten.

[1]) Siebold, V, p. 3. 9. 17. — [2]) Ebend. V, p. 10; Kämpfer, I, S. 253. — [3]) Siebold, III, p. 3. 12. ff.; Klaproth, hist. mythol. des Japons, p. 11. — [4]) Klaproth, hist. p. 11—25; Stuhr, Rel. Syst. des Orients, S. 38 etc. — [5]) Siebold, V, p. 22. 23. — [6]) Siebold, V, S. 35. — [7]) Ebend. S. 12; Golownin, Begeb. in d. Gefangensch. II, S. 33. — [8]) Siebold, V, S. 13. — [9]) Sieb. II, d, S. 42. — [10]) Sieb. V. S. 34. — [11]) Sieb. V, S. 29. 35; V. tab. 51. 53; Kämpfer, I, S. 258 etc. — [12]) Sieb. V, S. 13—18; Kämpfer, I, S. 267. — [13]) Sieb. V. S. 34; Kämpfer, I, S. 261. — [14]) Sieb. V, p. 4. — [15]) Ebend. V, p. 85. 88. 113 etc. u. die dazu gehörigen Tafeln. — [16]) Ebend. V, p. 7; Kämpfer, I, S. 304. — [17]) Golownin, II, S. 36.

§ 75.

Die Wissenschaft, zu wenig uns bekannt, als um sie sicher beurtheilen zu können, scheint mehr den Chinesen nachgelernt als selbstständig ausgebildet zu sein. — Die Industrie ist wohl die glänzendste Seite des japanischen Lebens und in einer bewunderungswürdigen Weise ausgebildet, die chinesische, von der sie entsprungen, oft weit überflügelnd. Japans geistige Thätigkeit, aller höheren Interessen ermangelnd, hat sich hauptsächlich auf die Behaglichkeit und Annehmlichkeit des irdischen Lebens gewandt, und was in diesen Bereich fällt, darin sind die Japaner Meister; unsere fortgeschrittene Indu-

strie kann noch viel von den Japanern lernen. — Der Kunst fehlt die ideale Grundlage, weil Japan kein wirkliches religiöses Bewusstsein hat; sie ist unfrei, und mehr Dienerin der Industrie als freie Herrscherin; sie erscheint nur als Zierde und Putz, nicht um ihrer selbst willen. Die Erzeugnisse der Industrie sind oft überaus zierlich und schmuckreich, — aber selbstständige Kunstwerke fehlen; die Idee der Schönheit ist noch nicht aus der harten Hülle willkührlicher Form befreit.

Für Wissenschaft und geistige Bildung überhaupt zeigen wenigstens die Japaner der Neuzeit viel Interesse. Lesen und Schreiben ist bis in die niedrigsten Stände ganz allgemein bekannt; selbst die gemeinen Soldaten bringen ihre freien Stunden meist mit Lesen zu.[1]) Wie viel bei der ziemlich bedeutenden Ausbildung und Verbreitung der Wissenschaft auf den Einfluss der früher so mächtigen Missionen kommt, lässt sich jetzt noch nicht bestimmen. — Die Geschichtschreibung ist in älterer Zeit mährchenhaft, später genau. Die Vorgeschichte, d. h. die Zeit vor 660, wird durch träumerische Mythen ausgefüllt, in denen auch alte chinesische Kaiser, wie Fo-hi, Hoang-ti, Yao, Schun etc. ihre Stelle erhalten.[2]) Später sind ziemlich genaue Chroniken,[3]) aber dürr und geistlos; von einem Zusammenhang der Ereignisse und einer Entwickelung der Geschichte erfahren wir da nichts; wohl aber erfahren wir, dass dann und wann ein grosses Gewitter gewesen oder Schnee gefallen sei, dass eine Schildkröte mit zwei Köpfen oder ein Hirsch oder ein Hase mit acht Füssen geboren und an den kaiserlichen Hof gesandt worden sei. — Von einer Philosophie der Japaner wissen wir nichts, können auch keine bei ihnen suchen; denn ihr geistiges Leben wird von keiner Idee getragen.

Auf die Erzeugnisse japanischer Industrie, die auf unseren Welt-Ausstellungen einen ehrenvollen Platz einnehmen würden, können wir hier nicht näher eingehen. Wir verweisen auf das 1832 begonnene und in diesem Augenblick noch nicht vollendete kostbare Werk Siebolds, Abtheilung, II und IV. Alles zeigt, dass die Japaner verstehen, sich das Leben bequem und angenehm zu machen.

Von eigentlicher Kunst ist in Japan freilich nicht viel zu suchen. Die Baukunst ist unentwickelt, den Chinesen nachgeahmt, die Zeltform wiedergebend; alle Gebäude sind niedrige Holzbauten, — der Erdbeben wegen; nur die Grundlage ist von Stein. Die Häuser sind von aussen ohne alle Verzierung, die der Vornehmen ohnehin durch eine hohe Wand oder einen Erdwall dem Auge entzogen. — Von japanischer Poesie sind wir wenig unterrichtet.[4]) — Das Theater ist ein gewöhnliches Vergnügen der Japaner, doch

wissen wir nur wenig davon; das Meiste sind wohl Tänze, Aufzüge und lebende Bilder, nicht aber Dramen.

[1]) Golownin, I, S. 274; II, S. 25. — [2]) Kämpfer, I, S, 163—172. — [3]) Ebend. S. 184—248; Siebold, III. — [4]) Pfizmaier in d. Jahrb. d. Wiener Akademie 1848 etc.

§ 76.

Das sittliche Leben der Japaner hat wenig Eigenthümliches; es spiegelt das durch den indischen Buddhismus modificirte chinesische wieder, ist aber, der tieferen Ideen entbehrend, flacher. Ihre Milde und Freundlichkeit wird selbst von Gefangenen gerühmt;[1]) ihre Höflichkeit gleicht der chinesischen. Die Ehe ist weniger tief erfasst als in China, denn sie spiegelt nicht ein Gottesleben wieder. Nur eine Frau gilt als die rechtmässige, aber Nebenfrauen, bei Wohlhabenden gewöhnliche Sitte, sind erlaubt. Die Ehe mit der leiblichen Schwester ist verboten; andere Verwandtschaftsgrade sind gestattet. Die Buhlerei aber ist ein öffentlich geduldetes, vom Staate geschütztes und geordnetes Laster, in seltner Ausdehnung verbreitet.

Der Mann hat das Recht, den bei seiner Frau ergriffenen Ehebrecher auf der Stelle zu tödten; dasselbe Recht hat ein Vater dem Verführer seiner Tochter gegenüber.[2]) Kindermord ist gesetzlich verboten, aber sehr gewöhnlich; und die Regierung ist lässig.[3]) — Öffentliche Buhlhäuser, in Jeddo mit fürstlichen Pallästen in Pracht wetteifernd, haben bisweilen gegen 600 Dirnen, und ihr Besuch ist keine Schande; auf den Landstrassen hat jedes Wirthshaus seine Dirnen. Auch unnatürliche Laster sind sehr verbreitet; eine durch die Schönheit ihrer Knaben berühmte Provinz treibt mit denselben einen bedeutenden Handel; solche unglückliche Wesen werden an manchen Orten sogar öffentlich feil geboten.[4])

[1]) Golownin, I, S. 166. 184. 318. 336; II, 19. — [2]) Ebend. II, 64. — [3]) Ebend. II, 130. — [4]) Kämpfer, II, 187. 257. 367; Golownin, II, 21—23.

§ 77.

Der Staat ist kraft seines Ursprungs von dem chinesischen wesentlich verschieden. China ist ein natürlicher Staat, Japan ein Kunst-Staat. Chinas Staat ist aus dem Volksleben in natürlicher Lebensentwikelung erwachsen; Japans Volksleben ist erst durch den Staat gemacht; Japan hat darin einige Ähnlichkeit mit Peru; sind doch in beiden Ländern die Herrscher Sonnen-Söhne und von übermenschlicher Bedeutung. Japans Staat entstand durch Eroberung; während Chinas Staat durch und durch den Charakter eines naturwüchsigen und nothwendigen Lebens-Or-

ganismus an sich trägt, Fürst und Volk schlechterdings zusammengehören und eine grosse Familie bilden, steht in Japan der Fürst dem Volk als unbeschränkter Selbstherrscher gegenüber, und das Volk ist an sich rechtlos und unterworfen. Des Herrschers Wille ist alleiniges Gesetz, während in China das Gesetz höher ist als des Kaisers Wille. In China ist ein gewaltsamer Sturz eines Herrscherhauses möglich und berechtigt, in Japan unerhört, obgleich einige Herrscher äusserst grausam und frevelhaft regierten; Japans Geschichte hat nur eine Dynastie. Ein dem Herrscherhause stammverwandter Adel umgiebt mit hohen Vorrechten den Thron. Aber schon im zwölften Jahrhundert wurde des Herrschers übermenschliches Ansehn dadurch gebrochen, dass neben der überschwenglich-ideellen Macht die praktisch-wirkliche eines Heerführers sich im Staate ein entscheidendes Ansehn zu verschaffen wusste, und den Dairi immer mehr in die zweifelhafte Stellung eines geistlichen Oberhauptes zurückdrängte.[1]) Gegenwärtig ist fast alle Gewalt thatsächlich bei dem weltlichen Fürsten, der das geistliche Haupt nur noch bei besonders wichtigen Angelegenheiten befragt, besonders bei jeder Abänderung bestehender oder Einführung neuer Gesetze; durch bestimmte Huldigungsformen und Geschenke bezeigt jener dem Dairi aber seine eigentlich untergeordnete Stellung.[2])

Der Sohn des Sonnen-Geistes, der Dairi, hat eine unbeschränkte Macht; er ist nicht wie der chinesische Kaiser ein blosser Mensch, welcher nur bedingungsweise ein Stellvertreter der Gottheit ist, sondern er ist diess von Hause aus, ist an sich die Offenbarung der Gottheit selbst; — der Buddhismus hat diese Vorstellung entweder noch mehr unterstützt, oder, was mir wahrscheinlicher ist, überhaupt erst erzeugt. Der Dairi darf mit seinen Füssen die Erde nicht betreten, wird darum immer getragen; die freie Luft und die Sonne dürfen sein Angesicht nicht berühren; Haare, Bart und Nägel dürfen dem Himmlischen nur im Schlafe geschnitten werden. Früher musste der Dairi täglich einige Stunden, mit der Krone bedeckt, auf dem Throne unbewegt sitzen, weil dadurch die Ruhe des Landes bedingt war; jetzt begnügt man sich damit, die Krone auf den Thron zu legen. Alle Speisen müssen ihm in neuen Geschirren gekocht und in neuen Schüsseln aufgetragen werden, die dann sofort zerbrochen werden.[3]) Kein Unterthan darf den Namen des regierenden Kaisers führen, daher sind alle, welche mit dem Thronfolger gleichen Namen haben, verpflichtet, bei dessen Regierungsantritt denselben zu verändern.[4]) Zwölf Gemahlinnen

machen nach ältester fest bestehender Sitte des Kaisers Hausstand aus; aber die eine hat den Vorrang als Mutter des Thronfolgers.[5])

In fest bestimmter Erbfolge geht die Herrschaft immer auf das älteste Kind oder den nächsten Verwandten über, ohne Rücksicht auf Alter oder Geschlecht; auch Kinder und Weiber erben den Thron.[6]) Thronstreitigkeiten, bis zum Bürgerkriege sich steigernd, selbst wirkliche Empörungen, sind aber doch vorgekommen;[7]) ein blödsinnig gewordener Kaiser wurde von seinem Minister abgesetzt;[8]) im vierzehnten Jahrh. wurden die rechtmässigen Herrscher ein halbes Jahrhundert hindurch von Usurpatoren verdrängt.[9]) Gegenwärtig hat der weltliche Herrscher fast alle Einkünfte, der Dairi nur die eines Fürstenthums. Jener besucht den geistlichen Herrscher nur selten, schickt aber oft Gesandtschaften mit Geschenken, unter denen sich alle Neujahre immer ein von dem weltlichen Fürsten selbst gefangener weisser Kranich mit schwarzem Kopfe befinden muss. Diese Huldigungen sind aber zu einer blossen Form geworden; thatsächlich macht in der Verwaltung der weltliche Fürst (Kumbo-Sama) alles, was er will.[10]) Auch dieser umgiebt sich mit allem Glanze der Macht; zweihundert Leibärzte haben für seine Gesundheit zu sorgen, ausserdem alle seine Speisen zu überwachen; sie müssen z. B. jedes Reiskorn für die kaiserliche Tafel mit einer Zange aussuchen.[11])

Der an den peruanischen Inka-Adel erinnernde japanische Adel aus der Familie des Herrschergeschlechts ist ein bedeutsamer Unterschied von China, welches einen solchen nicht kennt. Japans Reich beruht eben auf dem Herrschergeschlecht, China auf dem Gesetze des Himmels. Die Adligen, zu den wichtigsten Ämtern berechtigt, und den Hof des Dairi ausmachend, unterscheiden sich von dem Volke auch durch eine besondere Tracht.[12])

Die hier natürlich nur von dem Fürsten ausgehende Gesetzgebung trägt zum Theil noch den Charakter der Rohheit an sich. Brandstifter z. B. werden nackt an einen Pfahl gebunden und durch etwas entfernt gelegtes Feuer langsam zu Tode gebraten.[13]) Das Geständniss wird oft durch grausame Foltern erzwungen; man lässt den Angeklagten z. B. auf einem stumpfen Säbel oder einer Stange Eisen knieen, und hängt schwere Steine an ihn; diess ist die gelindeste Art. Jedoch ist ausdrücklich die Folter nur dann anzuwenden, wenn die Schuld durch sehr gewichtige Gründe nachgewiesen ist.[14]) Im Allgemeinen zeigen sich die Japaner in der Behandlung Angeklagter mild.

[1]) Kämpfer, I, S. 220. — [2]) Golownin, II, S. 45. — [3]) Kämpfer, I, S. 175. — [4]) Golownin I, 236. — [5]) Kämpfer, S. 177. — [6]) Ebend S. 175. — [7]) S. 176, 218. 219.

— [8]) S. 213. — [9]) Siebold, III, a, tab. 5. — [10]) Golownin, II, S. 48. — [11]) Ebend. S. 62. — [12]) Kämpfer a. a. O. S. 177. 179. Golownin, II, S. 57. — [13]) Golownin, I, S. 440. — [14]) Ebend. II, S. 63.

§ 78.

Die im Wesentlichen der chinesischen nachgebildete, in Alles leitend und bevormundend eingreifende Regierung hat in dem insularisch abgeschlossenen und ungewöhnlich bevölkerten Lande fast mehr noch, als es in China der Fall war, eine grossartige Centralisation des ganzen Volks- und Staatslebens durchgeführt; aber Gesetze und Beamten sind viel weniger als in China die Diener und Vollführer einer Idee, sondern mehr des fürstlichen Willens; die chinesischen Mandarinen sind auch unfrei, aber was sie bindet, das ist das Gesetz, dem auch der Kaiser unbedingten Gehorsam schuldet; die japanischen Beamten sind nur die blinden Werkzeuge eines Gewaltherrschers; das reiche chinesische Staatsleben hat hier Blut und Lebenssaft verloren, und nur die vertrocknete Hülle ist dürr und steif stehen geblieben; die Züge sind alle noch da, aber ohne Leben; Japan ist eine chinesische Mumie. —

Die strenge Abschliessung des Volkes nach aussen gehört nur der Neuzeit an, und ist aus der Ahnung von der höheren geschichtlichen Macht der weissen Kulturvölker entsprungen.

Die Beamten, eben weil sie nicht einer Idee, sondern eines Menschen blinde Diener sind, werden mit dem grössten Misstrauen umwacht. In jeder Provinz sind zwei Statthalter (Obunjo), von denen immer der eine abwechselnd ein Jahr lang in der Hauptstadt als der Gesandte, Vermittler und Geschäftsträger des andern lebt; Frauen und Kinder der Statthalter müssen aber immer als Geisseln der Treue in der Hauptstadt bleiben. [1])

Vortreffliche Strassen und Postverbindungen gehen durch das ganze Reich. Die Strassen sind wie in Peru, nicht sowohl für Wagen als für Lastthiere bestimmt, werden also in Gebirgen auch treppenartig angelegt. Zahlreiche hölzerne und steinerne Brücken führen über die Flüsse; eine auf Holzpfeilern mit steinernem Unterbau ruhende Brücke ist 397 Meter lang; auch Schiffbrücken und Hängebrücken kommen vor; an einer Stelle ist über einen Abgrund zwischen zwei Felsen nur ein starkes Seil gespannt, an welchem ein beweglicher Korb den Reisenden hinüberbringt. Auch zahlreiche Kanäle zur Schiffahrt durchschneiden das Land. Seit dem siebenten Jahrh. nach Chr. sind überall Posten eingerichtet; in bestimmten Entfernungen sind Posthäuser für die Reisenden und die Lastthiere errichtet, wo Träger und Thiere gewechselt werden; die Preise

sind gesetzlich festgesetzt. Briefe werden durch Schiffe und Schnellläufer befördert. Sogar eine Telegraphen-Verbindung durch Feuer-Signale geht zum Dienst der Regierung durch das ganze Reich. Reisekarten und Reise-Handbücher sind in allgemeinem Gebrauch.[2])

Japan, durch seine Lage gegen fremde Einfälle ziemlich geschützt, schloss sich früher nicht ängstlich vor der übrigen Welt ab; der Verkehr mit China war sogar sehr lebhaft. Aber als die mit dem bald sehr lebhaft gewordenen portugiesischen Handel zugleich begonnenen katholischen Missionen im sechszehnten Jahrh. [seit 1549] durch den massenhaften Übertritt der Japaner zum Christenthum Japans Volksbewusstsein im Innersten umzuwandeln begannen, und als sie durch den unerwarteten Erfolg allzu sicher gemacht, sich sogar der bestehenden Regierung widersetzten, brach, besonders seit 1597, eine der grausamsten Verfolgungen, welche die Weltgeschichte kennt, über die Christen herein, die über 40 Jahre dauerte. Das Christenthum wurde als verbrecherisch ausgerottet. „Der christliche Kultus, — so lautet das Gesetz, — jede Veränderung des Sinto und des Butto (Buddhismus) und jeder fremde Kultus, sowie alle Gegenstände, welche auf irgend einen solchen sich beziehen, sind streng verboten; und wer sich, obgleich im Geheimen, zu einem verbotenen Kultus bekennt, wird als Verbrecher behandelt; Priester, welche Personen des männlichen oder weiblichen Geschlechts in einem verbotenen Kultus unterrichten, werden verhaftet und mit Verweisung bestraft.“[3]) — In allen Orten, wo ehemals das Christenthum viele Anhänger hatte, müssen noch jetzt alle Einwohner an einem bestimmten Tage ein auf die Erde gelegtes metallenes Kruzifix mit Füssen treten;[4]) und an der Thür des Rathhauses in Nangasacki liegt beständig ein Kruzifix, auf welches alle Eingehenden treten müssen. Die bekannte strenge Absperrung Japans gegen alle fremden Schiffe, bestimmte holländische allein ausgenommen, geschah erst seit dieser Zeit (1637). Die Holländer haben diese Vergünstigung nur durch das Eingehen der härtesten Bedingungen erlangt, so wie durch die Frevelthat, dass sie die japanische Regierung bei der Belagerung von 40,000 in einer Festung eingeschlossenen Christen durch vierzehntägige Beschiessung unterstützten.[5]) Die Abschliessung bewahrt das Land vor Krieg; obwohl gegen Angriffe immer gerüstet, und eine bedeutende Heeresmacht erhaltend, haben doch die Japaner seit mehr als zwei Jahrhunderten in ungestörtem Frieden gelebt.

[1]) Golownin, I, S. 269; Kämpfer, II, S. 16. — [2]) Siebold, II, p. 43 — 48. — [3]) Siebold, I, S. 162. Anm. 103. — [4]) Kämpfer, II, S. 35. [5]) Ebend. II, S. 71.

Dritte Stufe der Geschichte des Heidenthums.

Die Indier.

§ 79.

Das chinesische Bewusstsein trägt durchaus den Charakter des Dualismus; es ist die Stufe des abstracten Verstandes, der, von dem natürlichen Dasein auf dessen Grundlagen zurückgehend, zuletzt bei einer Ur-Zweiheit stehen bleibt, über welche er nicht hinaus kann. Das natürliche Dasein hat diesen Gegensatz von Stoff und Kraft in sich und besteht nur durch diesen; und wer von diesem Dasein in seinem Denken ausgeht, und nur dadurch zu dem unbedingten Sein gelangen will, dass er von dem Zufälligen und dem Besonderen abstrahirt, und das allem Einzelnen zu Grunde Liegende festhält, der kommt nothwendig zu einer Zweiheit, die in keine höhere Einheit aufgeht. Die Einheit des Gegensatzes ist in China nicht erreicht, von den höchsten Geistern nur geahnt und gefordert. Das vernünftige Denken will aber grade die Einheit des Seins erfassen, und alles Dasein ist nur insofern vernünftig, als es das Wesen derselben in sich trägt und in der Einheit begriffen werden kann. Der nothwendige Fortschritt in der Geistesentwickelung des Heidenthums geht über die Stufe des abstrahirenden Verstandes hinaus zu der Stufe der Vernunft, von der Zweiheit zur Einheit. Der allem natürlichen Dasein zu Grunde liegende Urgegensatz des passiven Stoffes und der activen Kraft soll überwunden werden; beide Urgründe sollen nicht neben einander bestehen, sondern sollen in einer wirklichen Einheit erfasst werden. Alles ist Eins, und das Viele ist nur aus dem Einen und durch das Eine. Es ist die Weltanschauung der Indier.

Bei den Chinesen dämmert die Einheit nur blass im Hintergrunde; ihr grösster Philosoph, mit indischem Denken vertraut, stellt die Erreichung der Einheit sogar als höchste Aufgabe der Philosophie hin; er hat die Aufgabe aber nicht gelöst (§ 8). Die

Einheit des Seins ist bei den Chinesen nicht Voraussetzung, sondern Resultat; Urkraft und Urstoff werden erst eins in der wirklichen Welt; ihr Zusammentreten macht die Welt der Dinge aus; jedes einzelne Dasein ist eine Einheit des Urgegensatzes. Aber diese Einheit haftet doch nur an den einzelnen Dingen, existirt also an sich gar nicht, sondern nur in der Vielheit, also in ihrem Gegentheil; sie ist das Umgekehrte der von dem vernünftigen Denken geforderten Einheit; die Vernunfteinheit liegt dem aus ihr werdenden Gegensatz zu Grunde, die chinesische Einheit hat dagegen den Gegensatz zur Voraussetzung; und darum eben, weil das menschliche Denken durch seine innere, wenn auch noch unbewusste Vernünftigkeit zur Einheit als der Wahrheit hingezogen wird, und von dem Zwiespalt sich abwendet, versenkt sich der Chinese mit solcher Liebe in das wirkliche, sinnliche Dasein, und wendet sich gleichgültig von den Urgründen ab; der Chinese ist ein Mensch der Gegenwart, des praktischen Lebens, will mit dem Übersinnlichen nichts zu thun haben, denn dort grinst ihm nur der Widerspruch, die Zweiheit entgegen, in der handgreiflichen Wirklichkeit aber findet er überall den versöhnten Gegensatz.

Der Indier dagegen geht nicht von der sinnlichen Wahrnehmung aus, und sucht nicht aus derselben durch Abstrahiren zu der letzten Voraussetzung zu kommen, sondern er geht von der unbedingten Einheit als der Voraussetzung unmittelbar aus, er stellt die Forderung der Vernunft als wirklich hin; die Einheit ist, und nur die Einheit ist wahrhaft; aller Gegensatz kommt aus der Einheit, ist erst Folge. In China ist der Gegensatz das Erste, die Einheit in der concreten Einzelheit das Zweite; in Indien ist die Einheit das Erste, der Gegensatz erst das Zweite.

§ 80.

Der Gegensatz von Kraft und Stoff soll aufgehoben werden, soll wenigstens nicht das Erste, sondern erst das Zweite sein; von dem unbedingt Einen allein kann das vernünftige Denken ausgehen. Wir stehen aber immer noch auf dem Boden der Natur, der objectiven Idee. Das Natur-Sein soll als ein einiges erfasst werden; Alles, was ist, ist Natur, und die Ur-Einheit kann eben auch nur Natur-Einheit sein.

Die Natur ist aber schlechterdings in dem genannten Gegensatze befangen, und hat über demselben nichts, aus welchem derselbe erst herzuleiten wäre. Soll daher der Dualismus aufgehoben werden, so kann diess nur dadurch geschehen, dass eine Seite des Gegensatzes vorgeschoben, und die andere

als das Zweite, als das Attribut derselben aufgefasst wird; Kraft und Stoff sind nicht mehr einander gegenüber, sondern eins ist an dem andern, eins hat das andere; das eine herrscht, das andere dient, das eine ist der Ursprung, das andere die Folge. Nun sind aber an sich beide Seiten des chinesischen Urgegensatzes gleich berechtiget, die Urkraft gilt nicht mehr als der Urstoff; jede dieser Seiten kann als das Erste vorgeschoben werden. Daher sind zwei Auffassungen der Einheit des Seins möglich, welche beide gleich berechtigt sind, von denen die eine die Kraft, die andere den Stoff als das erste und wahre Sein, als das Wesen aller Dinge auffasst. Arbeitet sich also in dem Bewusstsein der Indier die Idee der Einheit des Seins heraus, so muss dieses Bewusstsein nothwendig eine doppelte Gestaltung zeigen; — es ist der grosse Gegensatz der Brahma-Lehre und der Buddha-Lehre, der nicht zufällig entstanden ist, sondern in dem Wesen des weltgeschichtlichen Berufes der Indier liegt. Der Dualismus in der chinesischen Idee ist zu einer Zweiheit von monistischen Systemen geworden; er ist aus dem System in die Völker gekommen; die die Zweiheit in sich bergende objective Weltanschauung ist in zwei entgegengesetzte, sich gegenseitig fordernde Weltanschauungen auseinander gefallen, von denen jede die Einheit zu ihrem Wesen hat. Der Buddhismus ist weder eine Ausartung noch eine reformatorische Ausbildung oder eine höhere Stufe der Brahmalehre, sondern deren nothwendiger Gegensatz; beide fordern einander; und der Gegensatz ist nicht bloss ein religiöser, sondern geht durch das ganze Geistesleben hindurch.

§ 81.

Die Indier, dem grossen indo-germanischen Volksstamme angehörig, ursprünglich mit dem späteren parsischen Volksstamme gemeinsam als das Volk der Arier das iranische Hochland bewohnend, wanderten in noch nicht hinreichend bestimmbarer, jedenfalls sehr alter Zeit von Nord-Westen in Indien ein, bevölkerten zunächst das Pendschab, und breiteten sich später nach Osten vorrückend in dem ganzen Ganges-Gebiete aus,[1]) die dem schwarzen Menschenstamm angehörigen zahlreichen Urbewohner theils in die Berge verdrängend, theils als eine verachtete, ausserhalb des Volkslebens stehende Klasse der Pariah in niedrigste Dienstbarkeit sich unterwerfend.[2]) Der Name Arja blieb den Indiern, zur Unterscheidung von den die brahmanische Weisheit nicht kennenden Barbaren (Mlekha).[3])

Der weisse Menschenstamm ist zwar eigentlich der Träger der subjectiven Weltanschauung, bildet die Geltung des geistigen Subjectes über die objective Natur heraus, ist wesentlich der active Theil der Menschheit, während alle gefärbten Rassen ohne Ausnahme der objectiven Weltanschauung angehören, die Natur als Macht über den subjectiven Geist erfassen, und den passiven Theil der Menschheit bilden (Bd. I. § 26); — dennoch aber sehen wir einen Zweig des edelsten der weissen Stämme die letzte und höchste Vollendung der objectiven Weltanschauung durchführen. Dazu reichte aber auch die Geisteskraft der passiven Völker nicht aus. Jede unwahre und einseitige Auffassung des Daseins ist nur in ihrem Anfange verlockend und scheinbar naturgemäss, allein in der weiteren Entwickelung tritt die innere Unwahrheit immer schärfer hervor, wendet sich immer feindseliger gegen das gesunde Leben des Menschen, und es bedarf einer gewaltigen geistigen Kraft, um die letzten, in das berechtigte und gesunde menschliche Leben tief einschneidenden Folgerungen des einseitigen Gedankens festzuhalten und vor der dem natürlichen Gefühle widerstrebenden feindseligen Macht nicht zurückzuschrecken. Das treue Festhalten an der Wahrheit ist schwer; aber das Festhalten an der halben Wahrheit ist noch schwerer. Die volle Durchführung der objectiven Weltanschauung gewinnt eine so tragisch-furchtbare Gestalt, dass eine ungewöhnliche Willenskraft dazu gehört, um sie zu vollbringen; — eine solche ist aber nicht bei den passiven Völkern, nur bei dem weissen Menschengeschlecht zu suchen. Erst dann, wenn ein geschichtlich berechtigter, aber untergeordneter und einseitiger Gedanke sich bis zu seiner höchsten Vollendung durchgeführt hat, die letzte Consequenz verwirklicht und jede Blüthe zur Frucht gereift ist, erst dann ist die Zeit gekommen, wo der Irrthum wieder umbiegt zur Wahrheit, wo die Wurfkraft des hochsteigenden Gedankens schwindet, und dieser dem Boden der Wahrheit, von dem er sich entfernt, in beschleunigtem Fall wieder zueilt. Es bedurfte der ganzen sittlichen Willenskraft des edlen indogermanischen Stammes, um die natürlichen Forderungen und Gefühle des Menschen gefangen zu nehmen unter den Gehorsam gegen einen Gedanken, der, als ein unwahrer, dem wahren Wesen des Geistes so feindselig widerstrebt, um auf das stolze Gebäude des objectiven Heidenthums in schwindelnder, stürmischer Höhe den Schlussstein aufzusetzen. Die Indier haben die schwerste Aufgabe der ganzen heidnischen Weltgeschichte gelöst, haben, um

eines **Gedankens** willen, auf alles Verzicht geleistet, was dem Menschen sonst lieb und werth ist, — und das ist eine hohe, sittliche That; — die Indier sind das **tragische** Volk des Heidenthums.

[1]) Lassen, Indische Alterthumskunde, I, S. 511 etc.; vgl. Neumann, Asiat. Stud. I, 36. — [2]) Lassen, I, S. 360—390; 513. — [3]) Ebend. I, 5.

I. Das Brahmanenthum.

Erster Abschnitt.

Das religiöse Leben.

§ 82.

Das religiöse Leben der Indier hat eine lange und reiche Entwickelung, ist nicht, wie bei den Chinesen, von Anfang an fertig. Chinas Religion hat so wenig eine Geschichte wie sein Volksleben; alles geistige Leben schiesst da wie die Eisnadeln plötzlich an, und ist im Augenblick der Geburt auch fertig. Indiens Religion hat eine Geschichte, und wir müssen das Frühere und Spätere streng unterscheiden. In China sind die späteren Geistes-Urkunden eigentlich nur eine Erläuterung der früheren; in Indien stellen die Schriften der verschiedenen Zeiten eine ganze geistige Lebensentwickelung dar, die Geburt, die volle Blüthe, und das Absterben der Idee. Die vier **Veden** in allen ihren Theilen und das Gesetzbuch des **Manu** sind die Hauptquelle der anfangenden und der vollkommen ausgebildeten Brahma-Religion, die ihren wissenschaftlichen Ausdruck in der **Vedanta**-Philosophie gefunden hat. Die grossen **Epen** und die **Puranas** zeigen uns das welkende religiöse Bewusstsein. Die Veden gelten als unmittelbare göttliche Offenbarung, als ein eben solcher Ausfluss aus der Gottheit wie alle Natur-Dinge es sind;[1]) wir müssen auf diesen Gedanken später noch zurückkommen. In der nachchristlichen Zeit werden Einwirkungen des Christenthums, und später des Islams sehr merklich; diese fremdem Berührungen trugen dazu bei, die bereits begonnene Zersetzung der brahmanischen Religion nur noch zu beschleunigen; das Volk behielt von ihr nur krankhaft-phantastische Ausartungen, und die Wissenden nur des alten Geistes vertrocknete Hülle.

Jeder der vier Veden, — Rig-Veda, Jadschur-V., Sama-V. und Atharva-V., — besteht aus drei von einander sehr verschiedenen Abtheilungen, aus der Sanhita, einer Sammlung von Liedern und Gebeten [Mantra's], aus den Brahmana's, von mehr liturgisch-didactischem, zum Theil philosophischem Inhalt, eigentlich die Dogmatik der Veden bildend, und aus den ergänzenden und erläuternden Sutra's. Zu den Brahmana's gehören die meisten Upanischaden [2]) (Sitzungen, Vorträge), wissenschaftliche und philosophische Abhandlungen. Die Veden, so wie ihre einzelnen Abtheilungen sind von sehr verschiedenem Alter; am ältesten ist jedenfalls die Liedersammlung des Rig-Veda, über 1000 Hymnen in etwa 11000 Versen enthaltend, von welcher einzelne Theile noch in der früheren Heimath der Indier am Indus gedichtet sein müssen, etwa im vierzehnten Jahrhundert vor Chr.; gesammelt wurden dieselben wahrscheinlich im 7. Jahrh. vor Chr. Der Atharva-V. ist der späteste der vier heiligen Bücher; die zu ihm gehörigen Upanischaden enthalten bereits eine ausgebildete Philosophie und reichen theilweise bis in unser Mittelalter herab. [3]) Sehr viele Lieder und Verse wiederholen sich in den verschiedenen Veden; so sind fast alle Hymnen des Sama-Veda, 1549 an Zahl, aus Versen des Rigveda gebildet. Die Hymnen sind nicht durchweg religiöser Art, einige gehören auch in die weltliche Poesie, und betreten selbst das Gebiet des Scherzes. [4])

Nächst den Veden bilden die Gesetzbücher die Grundlage für das gesellschaftliche, sittliche und religiöse Leben des Volkes; am höchsten in Ansehn, den Veden fast gleich geschätzt, steht das Gesetzbuch des Manu, [5]) ein wenig geordnetes Sammelwerk der alten Gesetze, augenscheinlich aus sehr verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Verfassern, und wie die Veden auf einen göttlichen Ursprung zurückgeführt. Manu, d. h. der Verständige, dann der Mensch, ist selbst eine mythische Person, gilt als ein Sohn oder Enkel Brahma's, und soll von Brahma das Gesetz empfangen und es dann andern Menschen gelehrt haben; erst später soll dasselbe schriftlich aufgezeichnet worden sein. [6]) Die Vollendung des Werkes ist wohl noch vor den Anfang des Buddhismus, also vor das sechste Jahrhundert vor Chr. zu setzen. [7]) Die Übereinstimmung der Manu-Gesetze mit den Veden wird in denselben sehr bestimmt hervorgehoben; [8]) das religiöse, sittliche und politische Leben erscheint aber viel ausgebildeter als in dem grössten Theile der Veden, und als ein fertiges, abgeschlossenes Ganze. — Wichtig ist noch das spätere Sammelwerk indischer, zum Theil aus Manu oder dessen Quellen genommener Gesetze „Yajnaval-

kya's Gesetzbuch," [9]) wahrscheinlich aus den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung. [10])

Eine mehr theologisch-exegetische Erläuterung und Auslegung der Veden als eine philosophische Begründung ist die sogenannte Philosophie der Mimansa, [11]) deren Anfänge bereits in den späteren zur Vedenlitteratur gehörigen Schriften enthalten sind. — Das eigentliche, aus den religiösen Lehren der Veden erwachsene, von den Upanischaden und von Manu bereits begründete philosophische System der Indier, welches als der wissenschaftliche Ausdruck der Vedenlehre, als die eigentliche Brahmanen-Philosophie zu betrachten ist, ist das System des Vedanta, dessen bedeutendster Lehrer Sankara im siebenten Jahrh. nach Chr. lebte. [12]) Der Vedanta ist nicht eine Philosophie neben und ausserhalb der Theologie, sondern er ist das wissenschaftliche Bewusstsein der Veden-Religion selbst, und ein Verständniss dieser Religion ist ohne die Erkenntniss des Vedanta nicht möglich. Die Vedanta-Philosophie ist nicht ein System, nicht eines Denkers Werk, sondern eine ganze philosophische Volksarbeit, deren bedeutsame Anfänge bereits in den Veden vorliegen, und die in Sankara nur ihren vollendeten Ausdruck fand. Die spätere Umgestaltung der Philosophie entfernte sich, zum Theil durch fremdartigen Einfluss, immer mehr von den Veden; der Monotheismus der Mohamedaner und wahrscheinlich früher schon der Christen, wirkte vielfach ein, und ein seichter Deismus trat bisweilen an die Stelle der indischen Einheits-Lehre. Zu diesen Fälschungen und Ausartungen der alt-indischen Lehre, von denen manche Forscher irregeleitet wurden, wo nicht gar zu den in diesem Gebiet mehrfach vorgekommenen litterarischen Betrügereien gehört die Kural des Tiruvalluvar, ein Werk, welches die Kasten verwirft und einen strengen Monotheismus lehrt. [13])

Eine wesentlich andere Gestalt als in den Veden und der Vedanta nimmt die brahmanische Religion in den beiden grossen Epen Ramajana und Mahabharata an, deren Zeit noch nicht bestimmt angegeben werden kann. Das erstere, von einem Dichter und aus einem Gusse, ist jedenfalls das ältere, und ist wahrscheinlich in das dritte oder zweite Jahrh. vor Chr. zu setzen. Mahabharata hat eine mehrfache Überarbeitung erfahren und viele zum Theil sehr ungehörige, aber für die Kenntniss indischen Alterthums sehr wichtige Zusätze erhalten. Die Enstehung und Vollendung desselben ist in die ersten Jahrhunderte vor Chr. bis in das dritte Jahrh. nach Chr. zu setzen. [14]) Zu den spätesten Theilen gehört ohne Zweifel die wichtige philosophische Episode des Mahabharata Bhagavad-gita, [15]) die später sogar als göttliche Offenbarung galt, [16])

wiewohl sie die eigentliche Vedanta-Lehre vielfach mit fremden Gedanken vermischt.[17])

Sowohl die Veden-Lehre als die der Heldengedichte vegetirt ausartend und verwildernd fort in den Purana's,[18]) von denen die ältesten erst im zwölften und dreizehnten Jahrh. nach Chr. geschrieben sind. In ihnen werden die alten grossen Ideen schon ganz mit willkürlichen Phantasien überwuchert und fast erstickt. Sie sind für uns von untergeordneter Bedeutung, denn sie offenbaren nicht mehr die eine Brahma-Religion, sondern vorzugsweise die einzelnen Partheiungen, heben die Auffassung dieser oder jener Sekte hervor, und vermischen auch wohl die nicht zusammengehörigen Ansichten; sie ergehen sich in phantastischen mythologischen Darstellungen, die keine tiefere Bedeutung haben, und unter ihren Händen zerfährt die alte erhabene Einheit der Welt in ein unermessliches Heer von Göttergestalten.

Die Berührung des indischen Geistes mit dem Christenthum schon in den ersten Jahrhunderten ist erst in neuester Zeit genauer kund geworden; und wir müssen dieselbe immer im Auge behalten, wenn wir nicht in Gefahr kommen wollen, die christlichen Anklänge in späteren Schriften mit der altindischen Idee zu vermischen. Indische Reisende brachten schon früh Kunde vom Christenthum aus West-Asien oder Alexandria, von welcher sich schon im Mahabharata Spuren finden;[19]) nicht unwahrscheinlich erscheinen Spuren einer sehr alten syrisch-christlichen Mission im nördlichen Indien.[20]) Die Nachricht von der Verkündigung des Evangeliums durch den Apostel Bartholomaeos[21]) hat wenigstens nichts gegen sich;[22]) die vielfach bezweifelte, meist geleugnete Predigt des Apostels Thomas auf der Ostküste Indiens, wofür allerdings erst im vierten Jahrh. sich Kunde findet, und die möglicherweise auf einer Verwechselung mit einem Schüler des Manes beruht,[23]) scheint jedoch gar nicht so unwahrscheinlich, und die Sage hat erst neuerdings durch die Übereinstimmung eines von ihr angegebenen Königsnamens mit aufgefundenen indo-skythischen Münzen neuen Halt gewonnen.[24]) Die noch im sechszehnten Jahrh. von den Portugiesen in Malabar gefundenen Christen führten die Gründung ihrer Gemeinden auf den Apostel Thomas zurück, und Marco Polo erwähnt das Grab desselben im südlichen Vorder-Indien.[25]) Die im sechsten Jahrh. von Kosmas Indicopleustes bestimmt erwähnten Christengemeinden in Indien[26]) sind vielleicht von dieser apostolischen Wirksamkeit abzuleiten. Das indische Volk, dessen geistiges Leben fast ganz in die Religion aufging, und welches die religiöse Idee tiefer erfasste als irgend ein anderes Volk des Heidenthums, musste für Aufnahme

christlicher Einwirkungen empfänglicher sein als jedes andere. Wahrscheinlich ist die später an die Spitze der Volksreligion tretende Verehrung des Krischna durch den Einfluss christlicher Nachrichten ausgebildet worden; hiervon später. Ob auch griechische Religion und Philosophie eingewirkt habe, ist zweifelhaft; sichere Spuren lassen sich bis jetzt nicht angeben; vielfache Anklänge indischer Philosophie an griechische beweisen nichts, denn der denkende Geist ist überall nur einer.

Was später in dem durch inneren Zerfall und durch fremde Herrschaft unterdrückten Indier-Volke sich als religiöse Lehre herausbildete, kann bei der Betrachtung der indischen Idee wenig in Betracht kommen. Die überaus reiche indische Litteratur bietet neben der gemeinsamen Weltanschauung besonders in späterer Zeit auch viele abweichende Ansichten und noch mehr Träumereien. Auf dem verfaulenden Stamme wuchert eine üppige Vegetation, die aber nicht schon desshalb zur Flora des Baumes gehört, weil sie aus dessen Fäulniss parasitisch ihr Leben erhält. Durch das Aufspeichern alles geistigen Auskehrichts, was sich in den Darstellungen des indischen Geistes vielfach findet, wird die geschichtliche Erkenntniss eher erschwert als gefördert, und sorgsam muss ausgeschieden werden, was in späterer Zeit, durch fremdartigen Einfluss angeregt, als absonderliche Lehre sich hervorthut.

[1]) Benfey, die Hymnen des Sama-Veda, 1848. p. XV; Colebrooke, Essais sur la philos. des Hindous, trad. par Pauthier, Paris 1833. p. 130. — [2]) A. Weber, Ind. Studien, 1850; I, S. 247. Karma-Mimansa bei C. J. H. Windischmann, Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. S. 1763. [Die Übersetzungen in diesem Werke sind von Fried. Windischmann]. — [3]) A. Weber, Ind. St. I, S. 252. 289; dessen Vorles. üb. indische Litt. Gesch. 1852. S. 7 etc.; 28. 39. 148; Roth, zur Litt. u. Gesch. der Veda, S. 1 etc.; 8. 14; Lassen, Ind. Alt. I, S. 739 etc., 749. — [4]) Roth, a. a. O. S. 8. — [5]) Will. Jones, Institut of Hindu Law, 1796; (Deutsch von Hüttner, 1797, flüchtig); Deslongchamps, Lois de Manou, Paris 1833. — [6]) Manu, I, 1 ff.; I, 35. 58; II, 9. 10. — [7]) Lassen, Ind. Alt. I, S. 800. — [8]) Manu, II, 7. — [9]) Herausgegeben u. übersetzt v. A. F. Stenzler. 1849. — [10]) Lassen, II, S. 470. 510. — [11]) Colebrooke, Essais, p. 117 etc.; Fr. Windischmann, Sancara, p. 97; C. J. H. Wind. Philos. S. 1749. 1754. — [12]) Colebrooke, Essais, p. 149; Fr. Windischmann, Sancara, p. 97; C. J. H. Windischmann, S. 1751 etc. 1767. 1777; Othmar Frank, Vaedanta-Sara von Sadananda. 1835. — [13]) Journ. Asiat. 1848, Nov. u. Dec.; Ausland, 1849, No. 20; A. Weber, Indische Studien, I, S. 26. — [14]) Lassen, Ind. Alt. I, S. 489. 491. 839; A. Weber, Vorles. S. 172. 180; Dessen Indische Stud. II, S. 161—165. 404. — [15]) Lassen, Ind. A. II, S. 494; Bhag. G. rec. Aug. Guil. a Schlegel, ed. II, 846. — [16]) Colebrooke, Essais, p. 153. — [17]) Lassen, praef. zu Schlegels Bhag. G. p. 33. — [18]) Lassen, Ind. A. I, S. 479; E. Burnouf, le Bhagavata Pourana, 1840, I, préf.; Wilson, the Vishnu Purana, 1840, pref; F. Nève, les Pouranas etc. 1852. — [19]) Weber, Ind. Stud. I, 400; Lassen, Ind. Alt. II, 1096. 1099. — [20]) Weber, Ind. St. I, 421; II, 168; vgl. dagegen Lassen, II, 1100. — [21]) Eusebius P. hist. V, 10. — [22]) Lassen, a. a. O. —

[23]) Thilo, Act. Thomae ap. p. 97 etc.; Fabricius Cod. apocr. N. T. I, 687; Gieseler K. G. I, § 27 (3 Aufl.). — [24]) Acta Apost. apocr. ed. Tischendorf, 1851. p. 150 etc. Reinaud, Mém. sur l'Inde in d. Mém. de l'Institut nat. de France, 1849, p. 95. — [25]) M. Polo, III, c. 20. — [26]) In Montfaucon's Coll. patrum II, 178, E; 179, A; 337, A.

I. Gott.

a) Die Veden-Lehre.

§ 83.

Während wir in China das Göttliche unter dem Gegensatz von Kraft und Stoff sehen, der sich in allen einzelnen Dingen wiederholt, legt die brahmanische Weltanschauung den Nachdruck auf die eine Seite jenes Gegensatzes, auf die Kraft; diese ist das Erste, der Grund alles Daseins, ist das innere Wesen aller Dinge; die Materie ist erst das Zweite, das Gewordene, ist nicht an sich schon, sondern durch die Kraft. Das wahre Sein ist Kraft, ist Thun, ist Leben; das ruhende Sein dagegen ist nicht aus sich selbst, ist nur der Schatten des thätigen Seins, ist das an sich Unwahre. Die zweite Seite des natürlichen Seins, die ruhende Materie, kommt hier in scharfer Verfolgung der unbedingten Alleingültigkeit der Urkraft nicht zu ihrem vollen Rechte, wird möglichst in den Hintergrund gedrängt; die ideelle Seite der Natur wird als das ausschliesslich wahre Sein hingestellt, das Materielle bei Seite geschoben. Die brahmanische Weltanschauung ist ein reiner und consequenter Idealismus.

Das Dasein ist hier schlechterdings kein ruhendes, fertiges Sein, sondern ist durch und durch Leben und Thätigkeit, ist Bewegung, Werden; alles ist eigentlich nicht, sondern alles wird nur immerfort. Das ist ein scharfer Gegensatz zu Chinas Idee. Das starre Eis der chinesischen Weltanschauung ist in der indischen Gedankenwelt geschmolzen zu einer in sich wogenden, wellenschlagenden Fluth; der chinesische fertige und bleibende Krystall ist zu einem in sich bewegten Leben geworden; was in China Leben ist, das ist ein unwandelbares, beharrliches; es ist das Leben des Himmels, der in ewiger Ordnung sich bewegend doch immerdar derselbe bleibt, nie stirbt und nie geboren wird; es ist das mechanische, kosmische Leben, dessen Wesen das unveränderte Bleiben ist und nicht das Werden; der Himmel und seine Bewegung wird nicht, sondern ist allezeit dasselbe. In Indien tritt das Bleibende, Feste, Ruhende ganz zurück, das Leben ist in steter Verwandelung begriffen. In China ist alles fest, bestimmt, bleibend, in Indien ist alles flüssig,

entstehend und vergehend, ein steter Wellenschlag von Geburt und Tod. Der Chinese hat bei allem Dasein nur den Gedanken: es ist, der Indier aber den dreifachen: es war nicht, es ist jetzt, es wird nicht sein. — Das Sein der Chinesen hat weder Geburt noch Tod, hat weder Vergangenheit noch Zukunft, weder Anfang noch Ende, es ist lauter Gegenwart, das Dasein ist eine grade Linie, die ohne Anfang ins Endlose fortgeht; — dem Indier ist das Dasein ein vorübergehender Punkt, der auf die Vergangenheit zurück- und auf die Zukunft hinweist; die Linie des Daseins ist nirgends grade, sondern schliesst im Entstehen und Vergehen sich in einen Kreis zusammen. Das wirkliche Dasein der Dinge hat keine Ruhe; der reale Niederschlag der rastlos wirkenden Kraft verdünstet sofort wieder und wird in den Lebenswirbel hineingezogen.

Das Dasein ist dem Brahmanen ein Bestehen eines Entstandenen und Vergehenden. An die Stelle der polarischen Zweiheit Chinas von Stoff und Kraft tritt die indische Dreiheit des Lebens.

1) Das Entstehen, die Geburt; es sondert und löst sich aus dem einen und einigen Ursein ein einzelnes, besonderes Dasein.
2) Das Bestehen, das seiende Leben, die Fortbewegung und Erhaltung des besonderen Daseins in dem einen Ursein.
3) Das Vergehen, der Tod; das einzelne Dasein kehrt in das einige Ursein zurück; das Eine bewahrheitet sich an dem Einzelsein dadurch, dass es dasselbe aufhebt.

Diess ist der ewig rollende Kreislauf des Lebens, zunächst an der Pflanze sich darstellend; daher trägt die indische Welt-Anschauung vorherrschend den Charakter des Pflanzenlebens.[1]) Diese Dreiheit zieht sich durch die ganze indische Gedankenwelt hindurch, und kehrt in immer neuen Gestalten wieder; sie ist der Inhalt jenes heiligen Wortes AUM, mit welchem jedes Gebet und jede heilige Handlung beginnt, der Inbegriff und das Symbol alles Göttlichen und aller Wahrheit;[2]) es ist der Grundlaut des Alls und dessen inneres Wesen.

[1]) S. Braniss, Gesch. d. Philos. etc. S. 36. 45 etc. — [2]) Manu, II. 76. 81.

§ 84.

In Indiens ältester Zeit ist das Bewusstsein der Einheit des Seins noch nicht bestimmt hervorgetreten; da werden die göttlichen Naturkräfte noch als vereinzelte erfasst, und das indische Bewusstsein streift da scheinbar sehr nahe an die blosse Ver-

ehrung der Natur-Dinge [Bd. I. § 35. 39]. Die Einheit ist noch nicht klar erkannt, schwebt nur als geahnt im Hintergrunde, hat noch nicht einen wirklichen Begriff und Ausdruck gewonnen. Aber diese einzelnen göttlichen Naturmächte lassen selbst in den ältesten Vedentheilen die höhere Idee der All-Einheit bereits hindurchschimmern; sie bilden keine zufällige Gruppe, sondern es treten drei Haupt-Mächte vor den übrigen hervor, welche sich bald zu der eigentlichen Dreifaltigkeit der indischen Idee gestalten, wiewohl sie zunächst noch nicht den reinen Gedanken, sondern die sinnlich-concrete Erscheinung desselben darstellen; — nur ahnend spricht sich anfangs die Idee der Einheit aus, die sehr bald, schon in den späteren Liedern des Rigveda, zum vollen Bewusstsein kommt.

Die drei, die Dreiheit des göttlichen All-Lebens zunächst nur andeutenden Naturmächte der ältesten Veden sind folgende:

1) Die Naturmacht des Entstehens, die zeugende, lebenerweckende Kraft, die Ursache des Keimens und Wachsens, die Kraft des Lichtes, besonders als der lichtstrahlende Himmel, oder auch als Sonne vorgestellt, — **Indra**, der erste der Götter, Herr des Donnerkeils, welcher die dunklen Wolken zerreisst.

2) Die Naturmacht der Erhaltung des erzeugten Lebens, die ernährende, das Leben bewahrende und fördernde, bewegende Macht. Das bewegte und bewegende flüssige Element der Luft und des Wassers, — **Varuna**, der alle Lebensbewegung ordnet und leitet.

3) Die Naturmacht des Vergehens, des Zerstörens, die lebensfeindliche Todesmacht, das die Einzeldinge verzehrende Element des Feuers, — **Agni**, in der älteren Zeit vorzugsweise als Opferflamme, die höchste und heiligste Vertreterin des Feuers, erfasst.

Diese drei Haupt-Gottheiten sind die dreifache Grundgestaltung der Natur-Kraft; das Materielle, die Erde, hat hier keine Stelle, denn die Materie ist für den brahmanischen Indier grade das Untergeordnete, das Unwahre. Agni ist die dem Indra gegenüberstehende Naturmacht; Indra erzeugt das Leben, Agni verzehrt es; Indra beleuchtet die Erde, in Agni leuchtet die Erde, der Stoff, aus sich heraus, steigt zum Himmel, zum Indra auf, verwandelt sich gleichsam in Indra, in das Licht, die Natur kehrt in ihren Anfang zurück; das Leuchten des Himmelslichtes ist die Urbedingung, der Anfang des einzelnen Lebens, — das Erglühen, das Leuchten und Aufflammen des Materiellen

ist das Ende desselben. Das Feuer ist die sich selbst aufgebende, in ihr Gegentheil, das Licht, übergehende dunkle Materie; im Feuer wird sie über sich selbst hinausgerückt, streift ihr eignes Wesen ab, bekommt Lichtcharakter, und zehrt sich glühend selbst auf. Agni ist nicht das Feuer überhaupt, sondern das der Erde angehörige, welche das Irdische verzehrt; das himmlische Feuer dagegen, der Blitz, wird ausser dem Agni auch dem Indra zugeschrieben.

Indra, nach Roth abgeleitet von indh, idh, entzünden, leuchten lassen, also „der Leuchtende,“[1]) oder „der Himmelshelle,“[2]) nach Benfey[3]) von indu, „der Regnende,“ ist der erste und beziehungsweise höchste Gott im Rig-Veda, geboren vor den andern Unsterblichen, der Gott des hellen Himmelsgewölbes, der Himmelskönig, der Tausendaugige, das Urwesen, thronend jenseits des Luftkreises, der Götterfürst, der Bergespalter, Blitzschleuderer. Er führt die Sonne durch des Himmels Höhen; er hat die schwankende Erde festgemacht und die erschütterten Berge eingerammt, er hat dem weiten Luftkreis Maasse gegeben und den Himmel festbegründet,“ — als kreisende Sonne. Er fährt mit goldfarbigen Rossen; seine Waffe ist der Donnerkeil; er spaltet die Wolken mit dem Blitz, dass sie ihren Regen geben; er ist das mit dem Dunkel kämpfende Licht.[4]) Auch in den andern Veden erscheint er als der höchste Gott, als Himmel, regnend, blitzend, donnernd, stürmend.[5]) „Indra rufen im Kampfe wir an, den blitzschleudernden Kampfgenoss.“[6]) „Gross ist Indra von langher uns, Herrlichkeit sei dem Donnerer, gross wie der Himmel ist seine Macht. — Welche Pfade am Himmel dir, auf welchen du raschrossig treibst.“[7]) „Indra ist unter den Göttern der mächtigste, stärkste, beste, rettendste.“[8])

Meist erscheint er als der Kämpfende, der Mannhafte, der Held, der Helfer im Streit, „der Vritratödter,“ d. h. der Besieger der dunklen Wolke, in welche der Regen verschlossen ist, und die er mit einem Blitzstrahl öffnet. Sehr oft heisst er auch „der Stier“ als Bild der befruchtenden Stärke, der Erzeugungskraft. Seine sonstigen Beinamen in den Veda-Hymnen sind: „Allgebieter, Ursprünglichster, der rasche stete Wanderer, Herr der falben Rosse, der Erschaffende, Besaamende, der Pfauenschwänzige [Sternreiche], König der Menschen, aller Völker Oberherrscher, der Heilige, Heiland, Vertheiler des Reichthums;“ er hat der Sonne das Licht verliehen, er breitete die Erde aus und stellte den Himmel fest;[9]) bisweilen erscheint er auch als die Sonne selbst;[10]) deshalb heisst er auch „der Allwissende,“[11]) — weil das Himmels-

licht überall hin blickt. Obwohl er der „Ursprünglichste und Urewige" ist, ist er doch erzeugt; „die Göttin Mutter hat dich gezeugt," — „feindlos, Indra, bist du gezeugt." [12]) — Bei Manu heisst Indra „König der Götter, dessen Waffe der Regenbogen, dessen Haupt 1000 Augen hat;" [13]) er sendet in den Regenmonaten reichliche Wasser vom Himmel. [14]) — Er ist der indische Juppiter; er hat den Beinamen divaspati „Herr des Himmels" [vgl. diespiter]. [15]) — Indras Waffe, der Donnerkeil, hat die Gestalt eines Kreuzes, — nämlich eines steinernen Streithammers, bei dem der Stiel durch die Öffnung des Kopfes hindurchgesteckt ist; dass des nordischen Donnergottes Thor Waffe dieselbe Gestalt hat, ist wohl nicht bloss zufällige Ähnlichkeit. [16])

Varuna „hat der Sonne die Pfade gebahnt und hervorgetrieben die meergleichen Fluthen der Ströme, zwischen den unermesslichen Himmeln (nach den Commentaren: Himmel und Erde) ruhen seine Gewalten," — denn er ist die bewegte Luft, die Atmosphäre, welche oben die Bewegung der Sterne begründet, den Regen herabsendet, und an der Erde als das aus der Luft herabgeströmte Wasser-Element erscheint. Der Mond wandelt nach seinen Gesetzen; [17]) besonders in der Nacht waltet seine Macht, weil in der Nacht die Stürme am heftigsten sind und weil in der Nacht der Thau fällt; er ist der Gott der himmlischen Gewässer; [18]) — er ist ausgebreitet wie ein Ocean. [19]) — „Er trägt und hält die zitternden Geschöpfe, er leitet Krankheiten und Tod," [20]) — weil in der Luft die Krankheiten sich verbreiten; sie sind „die Fesseln und Stricke," mit denen er die Menschen bindet. [21]) Die Winde und die die Luft durchfliegenden Vögel, und die das Meer befahrenden Schiffe gehören in sein Bereich; [22]) rauschender Wind ist Varunas Hauch. [23]) — Er ist ebenso auch Gott des Wassers, [24]) er „entsteigt den fluthenden Gewässern," [25]) und wird dargestellt auf einem Meer-Ungeheuer reitend; [26]) die Flüsse strömen nach seiner Vorschrift, und er bewirkt, dass die stets strömenden doch den Ocean nicht füllen. [27]) Varunas Bedeutung als des Gottes der Gewässer wurde besonders in der späteren Vedenzeit hervorgehoben. Das Wasser wird in den ältesten Hymnen auch wohl als die Urgewässer gepriesen, aus denen alles Leben entsprang; sie heissen darum „die Mütter," und enthalten das Amrita, den Unsterblichkeitstrank. [28]) Das Wasser ist daher dem Indier heilig, man darf es nicht verunreinigen durch Schmutz, Blut, Gift oder Urin. [29])

Da Varuna die bewegende Macht des Alls ist, und die Bewegungen ordnend leitet, so hat er auch eine sittliche Bedeutung als Wächter der sittlichen Weltordnung, der gerechten Vergeltung;

und hieran, so wie andrerseits an das wechselvolle Walten des Varuna knüpft sich wahrscheinlich der Umstand, dass Sündenschuld grade ihm geklagt, und von ihm Verzeihung erbeten wird.[30]) Es scheint, als ob in Indiens Urzeit, wo noch der gemeinsame Geistescharakter des indogermanischen Stammes stärker hervortrat, Varuna eine mehr geistige als natürliche Bedeutung und die höchste Stelle unter den Göttern gehabt habe, stammverwandt dem griechischen Uranos;[31]) jedoch gehört dieser Schimmer einer geistigeren Weltanschauung jedenfalls nicht in die eigentlich indische Gotteslehre.

Agni[32]) ist nicht sowohl der Gott oder Schutzherr des Feuers, als vielmehr die verzehrende Feuerflamme selbst, vor allem die heilige Opferflamme; er heisst darum der Opferer, ein Opferpriester, König der Opfer; „Agni, komme zum Mahle herbei, zu Opferspende unter Lobgesang, als Opferer sitz, auf dem Altar; du, o Agni, bist eingesetzt als Opferer jeder Darbringung.“[33]) — A. wird als Flamme „durch Reiben von Hölzern vom Priester erzeugt“[34]) und ruht in dem Holze. „Erzeugt ward der Erwünschte bei Tagesanbruch, gelegt der Strahlende auf untergelegtes Brennholz; in Haus für Haus die Schätze spendend liess Agni sich hernieder, der hochgeehrte.“[35]) Bisweilen werden die zwei Reibhölzer poetisch als zwei Personen vorgestellt, durch deren Begattung das Kind Agni erzeugt wird.[36])

„Agni mit scharfem Glanze mag niederbändigen jeden Feind. A. mag spenden Reichthum uns. A., segne, gross bist du, komme zum götterliebenden Volk. A., schütze vor Bosheit uns mit deinen heissesten Flammen, o Gott, verbrenne ewig jeden Feind. A., der weise, der Herr der Kraft, hat die Opfer umschritten rings, Schätze spendend dem Opfernden.“[37]) — „Lobsinge ihm, des Himmels Herrn, die Götter sandten ihn als nimmermüden Gott, das Opfer bringst du götterwärts.“[38]) — „Loblieder sing ich diesem Gott, der Erd' und Himmel hat gezeugt, dem weisesten, treuopfrigen, geliebten Schätzespender, Geist, er dessen erhabne Gestalt im Opfer Strahlen leuchtete, schuf aus dem Glanz den Himmel, der goldarmige, schön opfernde.“[39]) — „Der Welten Schützer ist gezeugt [beim Opfer], der wachende, der starke Agni, zu erneuter Seligkeit; der butterglänzende erstrahlt, der Leuchtende, zum Himmel ragend, hell; — du wirst, gerieben, mit mächtiger Kraft erzeugt.“[40]) — „Mit den Zungen rings schwankend, — mit der Gluth flammend, leuchtet Agni in den Bäumen.“[41]) — „Verehrungswürdig, anbetungswerth, erblickbar durch die Dunkelheit, wird Agni, der Spender, angefacht. — Deine, des angezündeten, hehre Flammen,

o Leuchtender, Agni, die reinen, steigen auf. — Der hehre naht, gefolget von der hehren [Morgenröthe], der Schwester [Nacht] geht er nach wie ein Verliebter; Agni, den schön erleuchtenden Glanz entfaltend, bewältiget die Nacht mit rother Farbe."[42]) — „Die Pflanzen tragen den Agni als Keim; die Mütter, die Wasser haben den Agni erzeugt, [das Feuer stammt nach vedischer Ansicht aus dem Wasser, vielleicht wegen des Blitzes], und ihn gebären auch wahrhaft die Bäume und Kräuter, mit ihm schwanger, alle Zeit."[43]) „Der Sohn erzeugt die Mutter; Agni, vieler Gewässer Erzeuger [durch den Blitz], geht selbst hervor aus der Wasser Schooss; .. in der Luft erzeugt er die bewegliche Woge, durch die Wogen öffnet er die Erde [im Regen], alle Speisen trägt er im Schooss, er ist im Innern der Pflanzen."[44])

Agni wird in den Veden sonst noch genannt: der Leuchtende, der Erleuchter, der Strahlende, der Schätzespender, Herr des Reichthums, Sohn der Kraft, Bote der Götter, der sie zum Opfer ruft, Gast in jedem Hause, des Hauses Herr, der Reiniger der Menschen. Weil aus dem Opfer aller Segen fliesst, so wird A. vorzugsweise als segnend, als „der mitleidigste unter den Göttern"[45]) gepriesen; die feindselige Bedeutung des zerstörenden Elements tritt in den Veden ganz zurück. — Bisweilen erscheint er auch als das Sonnen-Feuer. „Agni, du hast den ewigen Stern am Himmel, du, die Sonne erhöht, den Kreaturen verleihend Licht."[46]) „Wir entzünden, o Agni, dich, Gott, den strahlenden, ewigen, fürwahr deine preiswürdigste Flamme glänzet am Himmelszelt."[47])

Da Agni von den Menschen beim Opfern immer von neuem erzeugt wird, so steht er dem Menschen näher als andere Götter, ist gewissermassen in ihrer Gewalt; man spricht daher in vertraulicherem Tone zu ihm, und erbittet wohl auch seine Hilfe gegen andere Götter. „Agni mög' uns schützen vor dem Leid von Varuna [vor Krankheit], vor Leid vom grossen Gott."[48])

Das Feuer ist daher den Indiern heilig; man darf es nicht mit dem Munde blasen, darf nichts Schmutziges ins Feuer werfen und nicht die Füsse daran wärmen.[49])

Bisweilen erscheinen andere Namen als die der drei höchsten Götter, aber das Wesentliche ist dasselbe; so Surja, die Sonne, Vaju, Gott des Windes, und Agni;[50]) die beiden ersten fallen ihrem Wesen nach mit Indra und Varuna zusammen; besonders häufig erscheint Vaju an Varuna's Stelle neben Indra und Agni.[51])

[1]) Roth, in Zellers Jahrb. 1846, 3. S. 351 ff. — [2]) Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 198. — [3]) Glossar zum Samaveda, p. 25. — [4]) Roth, a. a. O. Nève, mythe des Ribhavas, p. 28. etc. — [5]) Samav. (v. Benfey) I, 4, 2, 4; I, 2, 1, 3;

I, 3, 2, 2; u. oft. — [6]) Samav. I, 2, 1, 4. — [7]) Samav. I, 2, 2, 3. — [8]) Aitareya-Brahmana, nach Roth. — [9]) Rigv. I, h. 4. 5. 7. 8. 10. 11. 32. 33. (Rosen). Samav. I, 2, 1, 3. 4; I, 2, 2, 3. 4; I, 3, 2, 3; I, 4, 1, 4. 5; I, 4, 2, 2. 4. — [10]) Samav. I, 2, 1, 4; I, 3, 2, 4; I, 5, 2, 3. — [11]) Samav. I, 4, 2, 2 v. 1 u. 6. — [12]) Samav. II, 4, 1, 16; II, 9, 1, 14, 2. — [13]) Manu, III, 86; IV, 39. — [14]) IX, 304. — [15]) Lassen, Ind. Alt. I, 755. — [16]) Kuhn in Höfers Zeitschr. f. d. Wiss. der Sprache, II, 176.

[17]) Rigv. b. Roth, a. a. O. S. 353. — [18]) Rigv. I, h. 24; Samav. I, 4, 2, 4. — [19]) Samav. 1, 6, 1, 4. — [20]) Rigv. b. Roth, a. a. O. — [21]) Roth in d. Z. d. D. Morgenl. G. 1852, VI, 72. — [22]) Rigv. I, h. 25. — [23]) Roth, a. a. O. VI, 71. — [24]) Benfey, Glossar z. Samav. p. 165; Manu, III, 86; IX, 308. — [25]) Rigv. II, 3. bei Nève, mythe des Ribhavas, p. 183. — [26]) Asiat. Res. I, p. 251; — [27]) Roth, in d. Z. d. D. M. G. VI, 71. — [28]) Rigv. I, h. 23 (Rosen). — [29]) Manu, IV, 56. — [30]) Roth, a. a. O. VI, 72. — [31]) Ebend. 76.

[32]) Roth, in Zellers Zeitschr. 1846. S. 354; Nève, a. a. O. p. 24. 44. 50. — [33]) Samav. I, 1, 1, 1; vgl. Rigv. I, h. 12. 14. — [34]) Rigv. I, h. 12; Samav. I, 1, 1, 1; I, 1, 2, 2. — [35]) Rigv. III, 8, 12 (Benfey). — [36]) Roth, Nirukta, S. 154; Weber, Ind. Stud. I, 197. — [37]) Samav. I, 1, 1, 3. — [38]) I, 2, 1, 2. — [39]) I, 5, 2, 3. — [40]) II, 3, 1, 6. — [41]) Rigv. VI, 3, 30 (Benfey), vgl. I, h. 58. — [42]) Samav. II, 7, 2, 2. 3. 5. — [43]) II, 9, 2, 3. — [44]) Rigv. I, h. 95. — [45]) Aitareya-Brahmana, VII, v. Roth, in Webers Ind. Stud. I, 461. — [46]) Samav. II, 7, 1, 15. — [47]) I, 5, 1, 4. — [48]) Rigv. II, 1, 15. [Benfey]. — [49]) Manu, IV, 53. — [50]) A. Weber, Ind. Stud. I, S. 78; II, 81. — [51]) Keneschitam-Upan. b. Wind. S. 1659.

§ 84.

Ausser diesen drei hervorragenden göttlichen Mächten erscheinen in den Veden noch viele andere, welche fast durchweg die am meisten ins Auge fallenden Naturgewalten darstellen, zum Theil mit jenen drei Hauptgottheiten zusammenfallend, zum Theil ihnen untergeordnet, zum Theil auch ohne sichtliche Beziehung auf dieselben; die Sonne, einige Sterne, [selten der Mond,] die Morgenröthe, — dann die Stürme, Wolken etc. erscheinen als göttliche Mächte. Es ist darin noch keine Ordnung und Klarheit, man kann und darf kein System daraus machen; aus der Öde der Gedankendämmerung tönen nur einzelne Laute der grossen Weltharmonie in das Bewusstsein herüber, sie sind noch unverbunden und ohne klare Unterscheidung. Die ganze Gedankenwelt der ältesten Veden ist noch sehr kindlich — unreif und unklar; die einzelnen Gestalten sind noch ganz nebelhaft, grau in Grau gemalt, verschwimmen dämmerig in einander; Unbestimmtheit und Widersprüche sind da ganz natürlich; die bunten Vorstellungen sind ja nicht eines Menschen Dichtung, sondern die der dichtenden Willkür Vieler anheimgefallenen Gebilde, welche die noch nicht erkannte, sondern nur geahnte Idee in der Entfernung umkreisen. Die auch jetzt vielfach ausgesprochene Ansicht, dass die älteste Veden-Religion wahrer, erhabener und männlicher sei als die später entwickelte, tiefer

Mystik volle, verkennt das Wesen der religiösen Idee. Das Einfachste ist nicht immer das Tiefste, und das Handgreifliche nicht das Geistige.

Das Verschwimmen der verschiedenen Götter in einander, und das Umtauschen ihrer Bedeutungen erhielt später noch darin eine tiefere Begründung, dass alle einzelnen Götter nur die verschiedenen Daseinsweisen eines einigen Urgottes sind. Wir dürfen uns daher gar nicht wundern, wenn wir bald Indra, bald Wischnu, bald Agni, bald Rudra oder irgend einen andern Gott sich für die einige Gottheit erklären sehen, aus der alle andern, und in der alle andern begriffen sind.

Bei allen vedischen Göttern ist die Natur-Bedeutung unbedingt das wahre und innere Wesen; und die Personification ist nur oberflächlich und äusserlich; besonders tritt das Licht-Element als die höchste Offenbarung des Göttlichen in den Vordergrund; der sanskritische Name der Gottheit, Deva, bedeutet „das Glänzende, Lichte.“ [1])

Die wilden und dem menschlichen Leben feindseligen Naturmächte, Sturm, Blitz, Hagel etc., erscheinen als böse Gottheiten, bei denen erst in späterer Entwickelung zu dem Naturbösen ein sittliches Element hinzutritt. [2]) Sie gehören natürlich nur dem populären Bewusstsein an, da in der höheren Auffassung alles Seiende nur eine Offenbarung des einigen Guten ist; und selbst der verneinende Gott, Agni, später Çiva, den Begriff des Sittlich-Bösen schlechterdings ausschliesst.

Wir können nicht auf alle Einzelheiten der spielenden Dichtung ältester Zeit eingehen; wir dürfen nur das Wichtigere berühren. Am meisten tritt die Sonne als göttliche Macht hervor; sie gehört dem Bereiche des Indra an, der ihr das Licht verliehen; aber auch Agni wurde bisweilen als Sonnenfeuer gedacht. Die Sonne erscheint unter verschiedenen Namen als Gottheit, besonders als Surja oder Sura, als Savitri (Erzeuger), Puschan (Ernährer), [3]) Vivasvat, Bhaga, wovon das slavische Bog. [4]) „Fürwahr, o Sonne, bist gross an Ruhm, immer, o Göttin, bist du gross, der Götter lebendiger Vorsitzer durch Majestät, ein herrlich, unverletzlich Licht.“ [5]) Sie heisst „die Männerspähende, die Wächterin alles Festen wie Wandelnden, die alles Schauende, Recht und Unrecht unter den Sterblichen schauend.“ [6]) — „Er hat den Himmel und die Erde und die Luft erfüllt, Surja, die Seele von allem.“ [7]) „Es nahe sich der Gott Savitri, an Köstlichem reich, von Rossen gezogen, in der Hand haltend vieles, was dem Menschen lieb, empfangen und gebären machend die Creaturen.“ [8]) Auch Aditya ist die Sonne. „Aditya

verzehrt acht Monate hindurch das Wasser durch seinen Strahl."[9]) In der ältesten indischen Gruppirung der Veden-Götter zu einem Ganzen, in dem Nirukta, nimmt die Sonne ohne weiteres Indra's Stelle als erste Gottheit ein;[10]) die Verschmelzung beider Gottheiten begreift sich leicht, und ist schon im Rig-Veda mehrfach angedeutet; daher auch das Ur-Brahma durch die Sonne sinnbildlich dargestellt wird.

Des Himmels Tochter, Uschas, die Morgenröthe, von der Nacht geboren und des Himmels Thore öffnend, wird hoch geehrt;[11]) — ebenso die rosselenkenden Zwillingsbrüder Açvin,[12]) des Meeres Söhne, der Morgenröthe Gefährten, dem Menschen das Licht bringend, in Stürmen den Schiffern zu Hilfe eilend, — nach Einigen die der Morgenröthe voraufeilenden Lichtstrahlen,[13]) vielleicht auch der Morgen- und Abendstern;[14]) sie heissen auch divo napata, die Gottesenkel, (vgl. Dioskuren). — Die Apsaras, später die himmlischen Huld- und Liebesgöttinnen, die leichtfertigen Tänzerinnen des Himmels,[15]) sind ursprünglich die Strahlen der Morgenröthe,[16]) nach Kuhn aber Nebelwolken und die Gefährtinnen der Gandharven.[17]) Die letztern, ursprünglich in der Einzahl, hält Kuhn nicht ohne Grund für stammverwandt mit den griechischen Kentauren, und erklärt sie als die hinter den Wolken verborgene Sonne und als das in den Wolken verborgene Feuer der Sonne oder des Blitzes;[18]) die Bedeutung scheint aber zweifelhaft.

Soma oder Tschandra, der Gott des Mondes und daher des Fruchtsegens, der zeugenden Naturkraft,[19]) erscheint in ersterer Bedeutung erst in der späteren Vedenzeit und bei Manu;[20]) früher ist Soma mehr die das All durchziehende Lebenskraft; wir werden von ihm beim Opfer noch besonders zu sprechen haben. — Die Planeten erscheinen in der Vedenzeit noch nicht als wirkliche Gottesmächte.

Unklar ist die Bedeutung des mit Indra vielfach zusammen genannten, zum Theil sogar mit ihm zusammenfallenden Brihaspati oder Brahmanaspati, „Herr des Gebets,"[21]) der später als Götterpriester und als das schützende Haupt der Brahmanenkaste erscheint, ursprünglich aber jedenfalls eine Naturmacht ist, an einigen Stellen offenbar der Blitz, „der glänzende, goldfarbige," und seine Stimme ist dann der Donner.[22]) — Auch das Wesen des in den ältesten Hymnen oft erwähnten Mitra, d. h. der Holde, Freundliche, und des Arjaman, d. h. der Ehrwürdige oder Wohlthätige,[23]) ist noch dunkel, und scheint auch unbestimmt gewesen zu sein. Jedenfalls gehören diese beiden Gottheiten, im Rigveda sehr hochgestellt, zu den Lichtmächten; bisweilen scheinen sie Beinamen der Sonne zu sein, öfter

aber werden sie von ihr unterschieden.[24]) Da sehr häufig die Dreiheit: Varuna, Mitra und Arjaman, als höchste Göttergruppe angeführt wird,[25]) an Stelle Arjamans aber in dieser Dreiheit bisweilen Agni, bisweilen Rudra gesetzt ist,[26]) so scheint mir die Annahme nicht fern zu liegen, dass Mitra im Allgemeinen mit Indra, Arjaman mit Agni zusammenfällt. Auf die Bedeutung beider Götter in der persischen Religion können wir erst bei dieser selbst eingehen. — In schwankendem Sinne erscheint auch der Name Pradschapati, „Herr der Creaturen," bald einer, bald drei oder sieben, oder zehn oder noch mehr. P. ist nur ein Beiname hochgestellter Götter, besonders der Urgottheit, des Brahma; in den ältesten Vedentheilen kommt der Name nicht vor, später aber sehr häufig.[27]) —

Die Windesgötter, die Maruts,[28]) sind dem Indra als dem Himmelsherrscher unterworfen; der Wind erscheint auch als Einheit unter dem Namen Vaju, der bisweilen an Varuna's Stelle auftritt.[29]) Der Vater der Maruts, der verderbenbringende Gott des Sturmes, ist Rudra, „der heulende," ein Menschenvertilger, auch als Gott der heulenden, prasselnden Feuerflamme, und so mit Agni verschwimmend und ein Übergang von diesem zu dem späteren Çiva;[30]) Agni wird wohl auch selbst Rudra genannt.[31]) Indem Rudra als Sturmwind die Nebel und bösen Dünste verscheucht, und die Opferflamme anfacht oder auch als diese selbst erfasst wird, erscheint er bisweilen auch als ein wohlthätiger, heilender, gnädiger Gott, und als Beschützer der Opfer.[32]) Doch tönt auch bei dieser Bedeutung in den an ihn gerichteten Gebeten die Furcht und der Wunsch nach Schonung hindurch.[33]) Als Sturmwind ist Rudra auch „Herr der Wälder," und wahrscheinlich hängt damit seine Bedeutung als „Herr der Herumschweifenden, der Räuber, Mörder und Diebe"[34]) zusammen. Der Gott der Diebe wird in den Dramen oft erwähnt.

Die Adityas, d. h. die Ewigen, ursprünglich ein allgemeiner Name für die höchsten Mächte, für Varuna, Mitra, Arjaman etc., wurden später zu Monatsgöttern herabgesetzt.[35]) — Vischnu, der später so wichtig geworden, hat in den Veden nur eine untergeordnete Bedeutung; wir werden später auf ihn zurückkommen. — Himmel und Erde werden in den ältesten Vedenhymnen als göttliche Mächte nur leise berührt.[36])

Jama, der Todes-Gott, Herrscher der Unterwelt, der in der epischen Zeit eine hervorragende Rolle spielt, ist in der älteren Zeit ziemlich selten erwähnt.[37]) „Der den Weg, welcher aus der Tiefe zu den Höhen führt, für Viele aufschloss, den Versammler der Menschen, Jama, den König, feiere mit Gabe; Jama zuerst hat einen Ort gefunden, eine Heimath, die man uns nicht nehmen kann; wo-

hin vormals unsere Väter abschieden, dahin führt auch die Gebornen ihre Bahn."[38]) Er gilt da, wie es scheint, als der erste Mensch, der den Weg des Todes eröffnete, und nun der König der Seligen im Himmel ist; andere Sagen deuten ziemlich sicher darauf hin; sein Name bedeutet Zwilling, und ein Zwillingspaar, gezeugt von dem Licht und dem Wolkendunkel, war der Ursprung des Menschengeschlechts;[39]) er ist der erste „Sterbliche" gewesen, und wohnt nun in der Götter Gemeinschaft und schmaust mit ihnen unter dem Dache eines schön belaubten Baumes; er verleiht den Gestorbenen einen Ruheort, geschmückt mit Licht und Dunkel und mit Gewässern.[40]) Später tritt Jama sehr häufig auf, und wird unter die grossen Götter gerechnet; er ist da offenbar verwandt mit dem Wesen des Agni, und eigentlich eine Modification desselben. In den Epen ist er in mythologischer Weise personificirt und mit lebhaften Farben gemalt; er sendet meist nur seine Boten, in wichtigeren Fällen aber holt er sich selbst die dem Tode geweihte Seele. Er erscheint dann „schön gestaltet, gelockt, sonnenähnlichen Glanzes, ein Mann in rothem Gewande, schwarz und gelb, rothäugig, furchterregend, einen Strick in der Hand," mit dem er den Geist des Gestorbenen bindet und in sein Reich führt.[41])

Unter den bösen Naturmächten ragt hervor Vritra, „der Zurückhaltende," die den Regen zurückhaltende Wolke, auch „der Schwarze" genannt. Die Wolken werden als eine Art Schlauch vorgestellt, welche den Regen in sich verbergen; Indra zerreisst diese Hülle mit seinem Blitzstrahl und besiegt den Vritra; dieser Kampf des Licht- und Blitzgottes mit dem Gotte des Wolkendunkels wird aller Augenblicke erwähnt. In Erweiterung der ursprünglichen Bedeutung wird auch anderes Übel dem Vritra zugeschrieben, wie Erdbeben und Ungewitter; doch wird er noch nicht auf das sittliche Gebiet herübergezogen. Wir haben in diesem Kampfe der Naturgewalten offenbar das Urbild des persischen Dualismus. — Andere böse Gewalten sind die von Agni bekämpften Asuren und Rackschasa. Bei den Opfern verlangen sie einen Antheil und wollen gelobt sein, „denn wer einen Berechtigten des ihm zukommenden Theils beraubt, der wird durch ihn beschädigt; wenn der Opferer aber die bösen Geister lobt, so soll es mit murmelnder Stimme geschehn; das Murmeln ist die verborgene Stimme, und verborgen sind auch die bösen Geister."[42]) — Bisweilen erscheinen in dualistischer Weise die Asura und Deva als die bösen und guten, einander bekämpfenden Wesen; jene stören dann die Werke der letztern durch Einmischung des Bösen.[43]) Der ursprüngliche rein natürliche Gegensatz des Lichtes und der Finsterniss nahm allmählich einen

mehr mythologischen Charakter an, und ging auf das sittliche Gebiet über; im tieferen Sinne geschah die Vergeistigung dieses Gegensatzes erst in Persien; in leichterer, fast spielender Weise in den indischen Mythen, die in den grossen Epen ihre poetische Vollendung finden.[44]) Der Name Asuren hat übrigens in der ältesten Zeit nicht die Bedeutung böser Götter, ist vielmehr verwandt mit dem persischen Ahura, in den Hymnen des Rigveda ein Beiname des Varuna, Indra, Savitri und anderer guten Götter; er bedeutet ursprünglich „der Lebendige“ oder „der Belebende“, dann „der Held, Besieger“ und erst in späteren Vedentheilen einen bösen Gott.[45])

Über die Pitri's, die Seelen der Ahnen, die ebenfalls durch Anrufung und Spenden geehrt werden, werden wir später noch sprechen.

Nur selten finden wir die indische Götterwelt in bestimmte Rangstufen gruppirt; aber diese Zusammenstellungen erscheinen als ganz willkürlich, und stimmen mit einander gar nicht überein;[46]) gewöhnlich werden drei, acht oder zwölf Götter als höhere bezeichnet.

[1]) Roth, Z. d. D. M. G. 1, 66. — [2]) Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 199. — [3]) Rigv. I, h. 35. 42. 50; Nève, Ribh. p. 29. 30. 46. — [4]) Rigv. I, h. 89; Weber Ind. Stud. I, S. 93. — [5]) Samav. II, 9. 1, 9. — [6]) Rigv. I. h. 35 (Rosen); V, 5, 1, 2. (Benfay). — [7]) Ebend. I, 115, 1. — [8]) Rigv. V, 4, 12, 1. (B.) — [9]) Manu, IX, 305. — [10]) Lassen, I, 770. — [11]) Rigv. I, h. 92. 113. 117 — 120. — [12]) Rigv. I, h. 22. 34. 92. — [13]) Roth, a. a. O. S. 351; Lassen I, S. 762. — [14]) Benfey, im Sama-Veda, Glossar, p. 18. — [15]) A. v. Schlegel, Ramayana I, 45; II, 10. — [16]) Weber Ind. Stud. II, 304. — [17]) Kuhn, Z. f. vergl. Sprachf. I, 526 etc. — [18]) Ebend. 513 etc. — [19]) Nève, Ribhavas, p. 49. — [20]) Manu III, 211; IX, 309. — [21]) Rigv. I, h. 18. 40. — [22]) Roth, i. d. Z. d. D. M. G. 1847. S. 71 etc. — [23]) Roth, Z. d. D. M. G. VI, 74. — [24]) Lassen, Ind. A. I, 761; Rigv. I, h. 115; Samav. I, 6, 1, 2. — [25]) Rigv. I, h. 26. 36. 41. 90 (Rosen). — [26]) Rigv. I, h. 71. 75. 94. 95. 115. 35. 106; 43. — [27]) Nève, Ribh. p. 296. 299. etc. Manu III, 86. — [28]) Rigv. I, h. 6. 19. 20. 33. u. oft. — [29]) Rigv. I, h. 23. — [30]) Rigv. I, h. 114; Weber Ind. Stud. II, 19; Nève, Ribhavas, p. 11. — [31]) Samav. I, 1, 1, 2. — [32]) Rigv I, h. 43. Weber, a. a. O. 20. 32 etc.; Kuhn, Z. f. vergl. Sprachf. I, 199. — [33]) Rigv. I, h. 114. — [34]) Çatarudriyam-Upan. III, b. Weber, a. a. O. 35. — [35]) Roth in d. Z. d. D. M. G. VI, 68 etc, — [36]) Rigv. I. h. 100. 103. 105. 112. — [37]) Rigv. I, h. 35. 38. — [38]) Rigv. M, X, 1, 14 (Roth). — [39]) Roth. a. a. O. IV, 425. — [40]) Rigv. M. X, 1, 10. 14; X, 11, 7; Roth a. a. O. 426. 427. — [41]) Savitri, V, 7. (Bopp). — [42]) Aitareya Brahmana, II, bei Roth, Nirukta p. XL. — [43]) Chandogya-Upan. I, 2, b. Wind. 1655. — [44]) S. Roth i. d. Z. d. D. M. G. II, 216 etc. — [45]) Benfey, Glossar z. Samaveda, p. 19; Nève, Ribhavas, p. 40; Lassen, Ind. Alt. I, 522, 2. — [46]) Webers Ind. Stud. II, 222. etc.; Manu IV, 182. 183.

§ 8.

Die alten Veden-Götter sind nicht Geist, sondern Natur; sie herrschen nicht etwa als persönliche Geister über die Natur, sondern sie sind die Natur selbst, die Natur besteht aus

den Gottesmächten; wo der Mensch nur hinblickt, da tritt ihm das göttliche Sein entgegen, dessen hervorragende Spitzen in dem Frühmorgen des indischen Lebens zuerst allein beleuchtet werden. Der blasse Schimmer einer geistigeren Erfassung der göttlichen Mächte ragt zwar aus der Urzeit des alt-arischen Völkerstammes noch in die älteste Vedenzeit herüber,[1] aber erscheint nur in sehr schwachen Andeutungen, und verschwindet bald in den mächtiger sich ausbildenden Naturalismus. Inmitten der grossartigsten Machtentfaltung der indischen Natur wurde der Mensch wie von selbst zu diesem Naturkultus hingezogen.

Die Hymnen der Veden zeigen ein noch sehr beschränktes Bewusstsein; von der Gottes-Idee ist nur die äusserlichste Hülle erfasst; nur was den Sinnen als gewaltig sich zeigt, ist verehrt; der Götter Wesen und Wirken ist sinnlich-oberflächlich, und der Umkreis ihrer Herrlichkeit sehr gering. Die Hymnen bringen dieselben Lobsprüche in steten ermüdenden Wiederholungen; gepriesen aber wird an den Göttern nur, dass sie machtvoll seien, und siegreich, und leuchtend, strahlend, donnernd, blitzend und brausend, dass sie reich seien an Schätzen, und dass sie die Quelle aller Macht und alles Reichthums; von einem sittlichen Walten in Gerechtigkeit und Gnade ist kaum die Rede. Die Rohheit der Gedanken wird nur gemildert durch das schimmernde Licht einer oft hochpoetischen Phantasie, die aber immer nur den äusseren Glanz der verherrlichten Mächte im Auge hat.

Der Gedanke, dass die Einzelgötter reine Naturwesen sind, nicht auf sich selbst beruhender Geist, spricht sich auch darin aus, dass sie an sich vergänglich sind und ihre Fortdauer nur dem Genuss des Unsterblichkeitstrankes, Amrita, verdanken, welcher gewissermassen das Blut und der Lebenssaft der Natur ist. Wesentlich damit zusammenfallend ist schon in den ältesten Veden der Genuss des Soma-Trankes, über den wir später sprechen werden.

Amrita, das Nicht-Sterben, die Unsterblichkeit, das Unsterbliche, dann das Mittel zur Unsterblichkeit, ist ein Trank durch dessen Genuss die Götter ein dauerndes Leben bewahren.[2] Früher ist diese Vorstellung bereits darin gegeben, dass das Soma-Opfer, das schon im Rigveda ebenfalls Amrita genannt wird,[3] die Götter ernährt und kräftiget, und dass auch ausser dem irdischen Soma ein himmlischer Somatrank erwähnt wird, den die Götter geniessen, wahrscheinlich die Nebelwolken.[4] In der episch-mythologischen Zeit gewinnt der Gedanke des Amrita eine sehr bestimmte Form; die Götter bereiten sich da selbst diesen Trank, sind nicht mehr

auf das durch die Menschen gespendete Opfer angewiesen. Die Himmlischen, ihre Sterblichkeit fühlend, wühlen und rütteln das milchige Meer zweimal tausend Jahre durcheinander, und es tauchen verschiedene Gestalten aus den umgerüttelten Wogen auf, Tausende von Nymphen, die reizende Göttin des Segens, Lakshmi, — die schaumentsprossene Aphrodite Indiens, — und zuletzt das Amrita, durch welches die Götter die Unsterblichkeit erlangten.[5]) Nicht in dem Einzelwesen ist das wahre, bleibende Sein, sondern in dem allgemeinen Natursein, nicht in sich haben die Götter die Gewähr der Unsterblichkeit, sondern ausser sich, in der Natur; aber in der Natur ist das „Unsterbliche" auch nur die allgemeine, dem besondern Dasein zu Grunde liegende Substanz; darum muss das Meer umgerüttelt werden, alle Unterschiede, alle besondern Stoffe und Theile müssen verschwinden, alles muss eine gleichartige Masse werden; dieser allgemeine Stoff, dieses milchige Chaos, ist das Bleibende, und dasselbe geniessend gewinnen die lebenden Wesen Unsterblickeit. Die Vorstellung des in dem Wasser verborgenen Amrita ist übrigens schon in deutlichen Spuren in den ältesten Veden enthalten; „in den Wassern ist das Amrita, in den Wassern ist das Heilmittel."[6])

[1]) Roth, i. d. Z. d. D. Morg. G. 1852, 76. — [2]) Chandogya-Upan. III, 6; bei Windischm. p. 1511; Néve, mythe d. R. p. 229. — [3]) Rigv. I, h. 91, 18. — [4]) Kuhn i. d. Z. für vergl. Sprachf. I, 521. — [5]) Ramayana, I, 45. (Schlegel). — [6]) Rigv. I, h. 23, 19 (Rosen).

§ 86.

Auf der ersten Stufe des brahmanischen Bewusstseins tritt uns also zunächst eine Mehrheit göttlicher Naturmächte entgegen, deren Einheit anfangs mehr geahnt als gedacht und ausgesprochen ist. Aber das Wesen des indischen Geistes ist die Einheit alles Seins, und diese Einheit, schon in der ältesten Zeit als tiefe Ahnung vorhanden, kommt in der Periode der Reife des brahmanischen Geistes zum vollen Bewusstsein. Die späteren Vedentheile, besonders die Upanischaden, ausserdem Manu und die Vedanta-Philosophie sind die Urkunden dieser Periode der vollen Reife der indischen Idee. Die als späterer Zusatz in das Mahabharata eingeschobene philosophische Bhagavadgita dürfen wir, insoweit sie mit der Vedanta-Philosophie übereinstimmt, zur Erläuterung hier schon berücksichtigen; ihre Abweichungen von der alten Lehre werden wir später berühren.

Jene Dreiheit göttlicher Hauptmächte, — Indra, Varuna, Agni, — Licht, Luft, Feuer, — zeugende, erhaltende und zer-

störende Kraft, — ist die dreifache Weise eines Lebens, sind drei Zustände eines lebenden Seins. Das Entstehen, Bestehen und Vergehen fordert ein Sein, welches entsteht, besteht und vergeht; dieses Sein ist nicht eins von jenen dreien, sondern hat jene drei als Zustände an sich; jene drei sind also nicht etwas an sich, sondern nur an einem Andern; und dieses Andere ist eins, und liegt jenen dreien zu Grunde. Die drei sind eins, und das Eine ist in dreifacher Weise wirklich, denn das Eine ist Kraft, und jede Kraft ist ein Leben, und jedes Leben besteht in jener dreifachen Äusserung.

Es ist ein einiges Sein, an welchem jene drei Seiten des Lebens sind, ein Sein, welches diese umfasst und an sich vorübergehen lässt, welches als einiges eben nicht eins von den dreien ist, also nicht entsteht, nicht als entstandenes besteht, und nicht vergeht; und doch auch wieder alles dieses zugleich ist. Das einige Sein ist verschieden von den drei göttlichen Naturmächten, insofern es eins ist, es ist eins mit ihnen, insofern diese an ihm sind, und insofern es in diesen sich offenbart. Dieses einige Sein, die in die verschiedenen Naturmächte sich ausbreitende Urkraft, ist Mahan-Atma „der grosse Geist," das Brahma, „das Grosse, Erhabene," das „Seiende," das „Es" (tad) oder das Aum; bisweilen wird der erste der drei Hauptmächte, Indra, oder auch dessen glänzendste Erscheinung, die Sonne, bildlich statt des Ureins gesetzt; wir dürfen aber das Bild nicht mit dem Gedanken verwechseln. — Tiefer wird bisweilen das Ursein das „durch sich selbst Seiende," also das Absolute genannt. Die einzelnen Götter, wie Indra, Agni etc. sind nur Creaturen, und haben alles Sein und alle Macht von dem einen Urbrahma [1]).

„Drei sind die Gottheiten, Erde, Luft und Himmel ihre Gebiete, Agni, Vaju [an der Stelle Varuna's], Surja [die Sonne, an der Stelle Indra's] lauten ihre Namen. Der zusammengefasste Name der drei ist „Herr der Creaturen [Pradschapati];" das Wort Aum bezieht sich auf alle drei Gottheiten, oder auf die höchste, Brahma. [Der letzte Punkt fehlt in einer Handschrift, und ist vielleicht späterer Zusatz]. Wegen der Verschiedenheit ihrer Werke haben sie verschiedene Benennungen und verschiedene Lobgesänge. Es ist nur eine einzige Gottheit, der grosse Geist (Mahan-Atma); dieser wird auch Sonne genannt, denn sie ist der Geist aller Wesen. Die Offenbarungen ihrer Macht sind die andern Gottheiten." [2]) — „In Brahma werden alle Götter verehrt, weil sie in ihm ihre Substanz und ihre Begeistung haben; denn er ist nach den Veden alle Götter." [3])

Das Wort Aum ist wie das tad (es oder dieses) die möglichst unbestimmte Bezeichnung eines an sich zunächst völlig leeren Begriffs. Aum oder om ist nicht mehr aus dem Sanskrit, sondern aus dem Altpersischen zu erklären, und ist aus avam, „jenes", zusammengezogen.[4]) „Der Laut aum ist sowohl das Ur-Brahma, als das davon verschiedene [in die Besonderheit eingegangene] Brahmâ;"[5]) er umfasst das Welt-All;[6]) „es ruhen darin drei der Götter, drei der Welten, drei der Veden."[7]) „Wie Cymbelschall und Glockenklang verklingt zu sanfter Harmonie, also auch Aum zur Seelenruh dient dem das All Ersehnenden; wenn denn nun dieser Laut verklingt, so löst er sich im Brahma auf; denkt ewig man das Brahma sich, erreicht man die Unsterblichkeit."[8]) — „Aum, diess ist das Unvergängliche; diess All ist seine Erklärung. Was gewesen, was ist und was sein wird, diess alles ist das Wort Aum, und was es sonst noch giebt, über die drei Zeiten erhaben, auch das ist das Wort Aum, denn es ist das ganze Brahma."[9]) „Das, worauf alle Veden sich richten, was alle heiligen Askesen ausdrücken, was zu erlangen man die Brahmanenpflichten übt, das ist das Aum; dieses Wort ist das ewige Brahma, dieses Wort ist das Unvergängliche und Höchste; wer dieses Wort erkennt, erlangt alles, was er begehrt."[10]) — „Die heilige, ursprüngliche Silbe von drei Buchstaben, in welcher die vedische Dreiheit enthalten ist, soll verborgen gehalten werden als ein zweiter dreifacher Veda. Wer diese Silbe erkennt, der erkennt den Veda. Das einsilbige Wort von drei Buchstaben ist die höchste Gottheit."[11])

Der später allgemein gebrauchte Name Brahma für das göttliche Ursein findet sich bereits in den Hymnen der Veden. Er wird da neben Agni und Varuna genannt,[12]) und als der höchste und erste der Götter erklärt. „Das Brahma ward zuerst gezeugt vor Allen, die leuchtenden entstrahlt vom Haupt die liebe [die Sonne]; die tiefsten, höchsten Stellen hat entfaltet, des Seins und Nichtseins Schooss dieselbe."[13]) Brahma scheint hier mit der Sonne ebenso zusammenzufallen, wie sonst Indra. Irrig ist wohl Benfey's Erklärung, Brahma sei hier so viel als Gebet oder Lobgesang.[14]) In demselben Hymnus wird gleich darauf vom „hochmächtigen Blitzschleuderer" gesprochen, was offenbar Indra ist, so dass Brahma wahrscheinlich mit Indra zusammenfällt. In einem andern Hymnus erscheint Brahma als der höchste Gott; „der Götter Brahma, der Priester Rischi [Heiliger], des Wildes Büffel, der Vögel Falk, schreitet Soma [der Opfertrank] durch den Durchschlag."[15]) An Brahma selbst ist kein Hymnus gerichtet; der Grund wird aus dem Folgenden erhellen. — Von Bráhma als Neutrum ist das Masculinum

Brahmâ zu unterscheiden, welches die wirkliche, mythologische Einzelgottheit ist, die in der Epenzeit als eine der drei oberen Götter erscheint.[16]) — Der Name Brahma bedeutet ursprünglich Gebet, in dem Sinne eines ungestümen Bittens und Forderns, denn die Wurzel brih bedeutet „anstrengen, mit Anstrengung bewegen"; brahma also zunächst wohl „Anstrengung, Erschütterung," dann „Gebet," und weiter „heilige Handlung" überhaupt;[17]) von der weiteren Bedeutung der Wurzel: „erheben"[18]) ist wahrscheinlich die Bedeutung brahma als „das Erhabene" abzuleiten. —

Als absolutes, auf sich selbst beruhendes Sein erscheint Brahma sehr oft; z. B. „Es (tad) athmete [vor der Welt] ohne zu hauchen allein mit Svadha, (Selbstsetzung) welche in ihm enthalten ist. Ausser ihm war nichts, was später war."[19]) — „Brahma ist der alles Durchdringende, der ganz Unerforschte, das von selbst Seiende, der Pradschapati."[20]) — Bei Manu heisst Gott oft der „durch sich selbst Bestehende."[21]) Man verehrte „durch Verneigung den Gott, welcher durch sich selbst das Dasein hat."[22])

Alles besondere Dasein, also auch alle Einzelgötter sind aus dem Einigen entsprungen. — „In uferlosem Meer, der Welten Mitte, grösser als das Grosse, mit seinem Glanz durchstrahlend alles Licht, weilt Pradschapati [Herr der Creaturen] im Innern drinnen; in den diess All eingeht, aus wieder strahlet, in dem die Götter allesammt verweilen, diess ist, was irgend war und was sein wird, es wohnt im höchsten unwandelbaren Äther; durch welchen die Sonne brennt mit Feuer und Glanz, den drinnen in der Welten Meer die Weisen schauen, wie in dem Höchsten wieder die Geschöpfe, der da den Göttern leuchtet stets, der früher als die Götter war, Verneigung sei dem Brahmalicht."[23]) — „Alle Götter ruhen in dem höchsten Gott, von seinem Schoosse geht die Sonne auf, und kehrt beim Untergang zu ihm zurück; über ihn geht nichts hinaus."[24]) — „Der höchste Regierer schuf viele Götter und viele Geister."[25])

[1]) Keneschitam-Upan. b. Wind. 1659. — [2]) Anukramanika, s. Colebrooke in Asiat. Res. VIII, p. 396; Lassen, Ind. Alt. I, S. 768. — [3]) Ananda bei O. Frank, Vedanta-Sara, S. 51. — [4]) Windischmann, Sankara, p. 128; Jen. Litt. Z. 1834, p. 144; Benfey, Glossar z. S. V. p. 41. — [5]) Praçna-Upan. III, 1, in Weber's Ind. Stud. I, 452. — [6]) Atharvaçikha-Upan. Ebend. II, 55. — [7]) Brahmavidya-Upan. 3. Ebend. II, 58. — [8]) Brahmavidya-Upan. 12. 13, in Webers Ind. St. II, 59. — [9]) Mandukya-Up. I, 1, ebend. II, 107. — [10]) Kathaka-Upan. II, 15. 16, nach Windischmann, p. 1712, u. Poley, p. 12. — [11]) Manu, XI, 265; II, 83. — [12]) Samav. I, 1, 2, 5. — [13]) Samav. I, 4, 1, 3. — [14]) Glossar z. Samav. p. 123. — [15]) Samav. II, 3, 1, 19. — [16]) O. Frank, Vedanta-Sara, p. 72. 73. Roth. Z. d. D. M. G. I, 69. — [17]) Roth a. a. O.; u. dessen zur Litt. u. G. d. W. 88. — [18]) Benfey, Glossar z. S. V. p. 135. [19]) Rigv. in Asiat. Res. VIII, p. 404. — [20]) Mahanarayana-Upan. 79, 13, in Webers

Ind. Stud. II, 97; vgl. Kathaka-Up. IV, 1. — [21]) Manu, I, 61. 92. — [22]) Yajnavalkya, III, 335. — [23]) Mahanarayana-Upan. I, 1. 2. 3. 15, in Webers Ind. St. II, 80. — [24]) Kathaka-Upan. IV, 10. (Poley) — [25]) Manu I, 22.

§ 87.

Das Ursein ist schlechterdings nichts anderes, als die aller Vielheit zu Grunde liegende abstracte Einheit, ist das Eine, was in dem Vielen ist; in allem bestimmten Sein ist das einige Sein; dieses ist aber eben deshalb nicht bestimmt, hat nicht irgend ein Prädicat. Alles bestimmte, mit Eigenschaften begabte Sein gehört der Welt der Vielheit an, dem Nicht-Einen; dem einigen Urgrunde alles Seins kommt eben darum keine Eigenschaft zu; das Ureins ist das schlechterdings Bestimmungslose, ist nichts als das leere, nackte Sein. Das Ureins ist nicht irgend Etwas und nicht irgend wie, sondern das Gegentheil von allem, was als bestimmtes Dasein gedacht werden kann.

Von dem göttlichen Ursein, dem Mahan-Atma oder Brahma, kann man also nicht sagen, was es ist, — denn es ist alles das nicht, was man sagen könnte, — sondern man kann von ihm nur sagen, was es nicht ist; es ist also in keiner Weise vorzustellen, in keiner bestimmten Weise denkbar, ist vielmehr an sich das Unbegreifliche. Darum ist das am wenigsten sagende Wort, der Ausdruck des allerleersten Begriffs, für dasselbe die passendste Bezeichnung, also das Es (tad), Jenes (Aum) der grosse Hauch, (Atma oder Puruscha); es hat kein Wort, es ist das schlechterdings Namenlose. Um dieses reine Sein zu begreifen, muss sich das Denken jedes bestimmten Begriffes entledigen, muss nichts denken; so lange ich noch etwas denke, denke ich das reine Ursein eben nicht; nur wenn ich schlechterdings gar nichts denke, also etwa im tiefsten Schlafe, da habe ich den rechten Begriff der einigen Gottheit. Der Grund aller Weisheit besteht also in der absoluten Selbstverleugnung des Denkens, in dem Abweisen jedes wirklichen und bestimmten Gedankens. Wie Jemand das reine Licht nicht dann sieht, wenn er einen beleuchteten Körper sieht, weil da das Licht immer gefärbt, bedingt, mit Schatten vermischt erscheint, sondern nur dann, wenn er in die reine Urquelle des Lichts, in die Sonne, unverwandt sieht, — und dann aber auch in Wirklichkeit nichts sieht, — so ist es auch mit dem Menschen, der von allem bestimmten, endlichen Dasein absieht, und seinen Geistesblick nur fest und unverwandt auf das reine einfache Sein richtet, — ihm wird da auch schwarz vor den Augen, und er sieht nichts, — und es ist auch da nichts zu sehen; das ist aber dem Indier grade

die rechte Weisheit. Mit unverwandtem Blick in die Sonne sehen, ist dem Brahmanen der Weisheit höchstes Symbol.

„Worin man nichts anderes sieht, nichts anderes hört, nichts anderes erkennt, das ist das Grosse.“ [1]) — „Wir erkennen nicht, wie man jenes Brahma lehre. Es ist ein anderes als das Gewusste, es ist auch über das Ungewusste. Das, was nicht durch die Rede ausgesprochen wird, durch welches aber die Rede ausgesprochen wird, dieses wisse als das Brahma. Das, welches nicht denkt durch das Gemüth, wodurch aber gedacht wird, dieses wisse als das Brahma; das was nicht sieht durch das Auge, durch welches aber das Auge sieht, dieses wisse als das Brahma, u. s. f. . . Wenn du meinst, dass du es wohl wissest, dann weisst du in der That wenig von Brahma. Wem es unbewusst ist, [wer es nicht als ein Bestimmtes weiss,] dem ist es bewusst, wem es aber bewusst ist [als bestimmter Begriff], der weiss es nicht. Von dem Erkennenden wird es nicht erkannt, von dem Nichterkennenden wird es erkannt.“ [2]) „Brahma ist unsichtbar, ungreifbar, von sich selbst seiend, ohne Farbe, ohne Auge und Ohr, ewig, alldurchdringend, sehr fein, das Unvergängliche, die Quelle der Wesen.“ [3]) „Gross ist Brahma, göttlich, von undenkbarer Gestalt, feiner als das Feine. Durch das Auge wird es nicht ergriffen, nicht durch das Wort, nicht durch die andern Sinne.“ [4]) — „Nicht durch das Wort kann man es erreichen, nicht durch das Gemüth, nicht durch das Auge. Nur von dem wird es erreicht, der da sagt: Es ist. Es ist, so ist es wahrzunehmen, und nach seiner Wesenheit. Die Wesenheit erscheint, wenn man es als Es ist wahrgenommen hat.“ [5]) „Das Seiende ist die Wurzel aller Creaturen; das Seiende ist ihre Ruhestätte, das Seiende ist ihre Grundlage.“ [6]) — „Der Paramatma ist das, worüber man mit Einhalten des Athems, mit Abwendung der Sinne, mit Andacht etc. nachzudenken hat; er wird [an Raumlosigkeit] nicht erreicht durch den hunderttausendsten Theil eines Reiskorns, einer Haaresspitze, er wird nicht erschaut, wird nicht geboren, stirbt nicht; er ist eigenschaftslos, Zeuge [der Ewigkeit], rein, ohne Glieder, theillos, unterschiedslos, ohne Ton, ohne Gestalt etc., ohne Wandel, ohne Sehnsucht, alles erfüllend; er ist undenkbar, farblos, er ist ohne Handlung, für ihn giebt es keinen Schmuck.“ [7]) Brahma ist „weder denkbar noch undenkbar, und doch denkbar und undenkbar zugleich; untheilbar, nicht unterscheidbar, ohne Ursache und ohne Ähnlichkeit.“ [8]) — „Diess Brahma ist endlos, ohne Denken denkend, ohne Leere, in der Leere, über die Leere doch hinaus; nicht Sinnen ist es und sinnend nicht, nicht sinnbar, aber doch auch sinnbar, und alles ist's, das höchste Leere, höher als das

Höchste ist's, undenkbar ist es, nicht erkennt man es."[9]) „Das höchste Brahma „ist weder erkennend noch nicht erkennend, ungesehen, unbegreiflich, ohne Merkmal und ohne Zeichen, undenkbar, selig, ohne ein Zweites."[10])

In der ausgebildeten Vedanta-Philosophie ist das Ureins „der ungetheilte, seiende, und von der Rede und dem Verstande nicht erreichbare Geist, der Träger des Alls, der Geist, der die Zweiheit überwunden hat. — Es ist ein ungetheiltes Wesen, von einerlei Beschaffenheit, seiend, .. ohne ein Zweites."[11]) Es wird nicht berührt von den Veränderungen der Welt, wie der reine Krystall durch eine rothe Blume gefärbt erscheint, und doch durchsichtig bleibt; es ist in sich ohne Unterschiede und ohne Veränderung, sinnlich nicht wahrnehmbar, ohne Gestalt, lichtvoll, unsterblich, nur durch geistige Erkenntniss erfasslich. Selbst ohne Gestalt, nimmt es scheinbar eine Gestalt an [in der Welt], wie ein Sonnenstrahl von verschiedenen Gegenständen verschieden zurückgeworfen wird, und wie die eine Sonne im bewegten Wasser vielfach erscheint.[12]) — „Ich bin das grosse Brahma, das ewig ist, rein, frei, eins, beständig glücklich, seiend, ohne Ende. Der, der nichts Anderes betrachtet, der sich in einen einsamen Ort zurückzieht, dessen Begierden vernichtet, und dessen Leidenschaften unterjocht sind, der begreift, dass der Geist einer und ewig ist. Ein Weiser muss alle sinnlichen Dinge in dem Geiste vernichten und immer nur den einen Geist betrachten, der dem reinen Raume gleicht... Brahma ist ohne Grösse, Eigenschaft, Charakter, ist ohne Zweiheit [ohne inneren Unterschied]";[13]) der letztere Ausdruck, die innere Bestimmungslosigkeit bezeichend, kehrt sehr oft wieder. — „Gross ist der, in dem nichts anderes gesehen oder erkannt wird; aber das, in dem etwas gesehen oder erkannt wird, ist klein... Alles was ist, ist aus dem Äther, der Äther aber ist aus dem Wesen, welches immer dasselbe ist und unveränderlich, nicht dick, nicht dünn, nicht kurz, nicht lang."[14]) — Wie das Feuer im Holze verborgen ist und erst durch Reiben herausgelockt wird, so ist Brahma unsichtbar; aber wenn man ihn durch den heiligen Laut Aum denkt, so sieht man Gott; wie das Öl im Samenkorn, wie die Butter in der Milch, das Feuer im Holze, so wird der Atma erfasst von dem, der ihn mit wahrer Busse erschaut.[15])

Das Göttliche kann nur durch Abstreifen jedes Begriffes, jedes Gedankeninhaltes erfasst werden. „Wer so wacht, wie Jemand, der gut schläft, und die Zweiheit [den Unterschied der Dinge] nicht sieht, obgleich er sie sieht, der erkennt den Geist; er gelangt, nachdem sein Geist untergegangen in dem einen höchsten Brahma,

in das unsinnliche, mit einer Eigenschaft begabte, von allem Schein der Theilung befreite ganze Brahma."[16]) „Der Herrscher über Alle, der da feiner ist als ein Atom, kann von dem Geist nicht anders erkannt werden als in dem Schlafe der tiefsten Betrachtung."[17])

[1]) Chandogya-Upanischad, VII, 24; Windischmann. Philos. etc. S. 1389. — [2]) Keneschitam-Upan. b. Wind. 1695. — [3]) I. Mundaka-Upan. I, 5 (Wind. 1699, u. Poley). — [4]) III. Mundaka-Up. I, 7. 8. (Wind., 1704; Poley). — [5]) Kathaka-Upan. VI, 12. 13 (Poley p. 21 u. Wind. p. 1717). — [6]) Chandogya-Upan. VI, 2, b. Wind. 1738. — [7]) Atma-Upan. in Webers Stud. II, 56. — [8]) Amritavindu-Upan. 6. 8. 9; ebend. II, 60. — [9]) Tejovindu-Upan. 9—11. ebend. II, 64. — [10]) Mandukya-Up. I, 2; ebend. II, 107. — [11]) Vedanta-Sara, bei Wind. S. 1777. 1775. — [12]) Colebrooke, Essais, p. 186. — [13]) Sankara, Atma-Bodha, 36. 38. 39. 60. 64; in Colebrooke, Essais, p. 266 etc. — [14]) Ebend. p. 169. — [15]) Çvetaçvatara-Upan. I, 13 etc. in Webers Ind. Stud. I, 424. — [16]) Vedanta-Sara bei Windischm. S. 1444. — [17]) Manu, XII, 122.

§ 88.

Das brahmanische Ursein ist schlechterdings nichts anderes als das ganz leere eine Sein. Aber in der kalten Öde der radikalsten Abstraction hält es der Mensch nicht lange aus, und es ist für ihn ein Bedürfniss, dem völlig Farblosen eine Farbe und dem Gestaltlosen eine Gestalt zu leihen, um sich das Göttliche näher zu bringen, um Etwas zu haben, welches ihn an das an sich völlig Unbegreifliche erinnert. An die Stelle des kahlen „Es" oder „Jenes," dieses „ich weiss nicht was," setzt der Indier gern ein Etwas, füllt sich den leeren Raum des reinen Seins gern mit einem Bilde aus, wie die Maler die leere Sonnenscheibe mit einem Menschengesicht füllen; — aber er ist sich dabei wohl bewusst, dass diess eben nur ein Bild ist, und nicht mit der Sache, d. h. mit dem Bestimmungslosen verwechselt werden darf. Man greift da zunächst zu dem am wenigsten Sinnlichen, zu dem, was dem leeren Raume am nächsten liegt, dem Äther (Akasa), dem unsichtbaren und feinsten Stoff, aus dem durch Verdichtung alle andern Stoffe entstehen und der als Lebenshauch in allen Wesen waltet. Nächstdem bietet sich das Licht, dessen concrete Erscheinung wieder die Sonne ist, als ein Bild für das Ursein dar. Aber alles diess sind schlechterdings nur sinnliche Bilder für das an sich Unsinnliche, sind nicht das Urbrahma selbst, nur dessen für uns wahrnehmbare Offenbarungsformen. Statt des im Schoosse der Erde verborgenen Keimes nimmt man die hervorsprossenden Keimblätter, statt der dunklen Geburtsstätte des Quells sein hervorsprudelndes Wasser, statt des Urgrundes alles bestimmten Daseins nimmt man dessen Anfang, statt der unsichtbaren Einheit deren erste

erscheinende Entfaltung; so fasst man das Ureins als Urlicht, der Welt erste Erscheinung. Darum kann Indra und die Sonne an die Stelle der Urgottheit treten. Die Indier verehren die Sonne, aber nicht so, dass ihnen dieselbe die Gottheit selbst wäre, aber auch nicht so, dass die Sonne bloss ein willkürliches Symbol für die Gottheit wäre, sondern in der Sonne offenbart sich Brahma wahrhaft und wirklich, sie ist eine Erscheinungsform Brahma's, aber eben darum nicht das ganze Brahma, ist nicht Brahma in seinem wahrhaften Sein; die Sonne ist und bleibt eine Creatur, wenn auch eine der höchsten Creaturen; sie ist ein Spiegelbild Brahma's, der selbst verborgen bleibt. Bis in die Gegenwart ist die Sonne ein Gegenstand höchster Verehrung; das tägliche Gebet richtet sich an sie zuerst; und stundenlang unverwandten Blicks sie anschauend glaubt der Weise in die Tiefen der Gottheit zu schauen.

„Was ist der Bestand dieser Welt? der Äther. Denn alle Wesen entstehen aus dem Äther, gehen unter in den Äther; der Äther ist älter als sie; der Äther ist das Ziel; er ist unendlich.“ 1) „Derselbe Äther, wie er draussen im Weltraum ist, ist auch innerhalb des Herzens, und der Himmel und die Erde sind in dem Äther enthalten, und das Feuer und der Wind und die Sonne und die Sterne; .. er ist Brahmas Wohnung, in welcher alles enthalten ist; er ist der Geist, Atma.“ 2) Als Äther durchdringt die Gottheit alle Dinge, er ist der „Hauch,“ prana, der alles Leben in sich schliesst. „Aus dem Atma ensteht dieser Hauch; wie der Schatten hier am Menschen, so wird an jenem diess entfaltet. Der Hauch brennt als Feuer, er ist die Sonne, er der Regen, er der Wind, er ist Erde, Stoff, Gott, Seiendes und Nichtseiendes, und was unsterblich ist. Wie die Speichen in der Radesnabe, ist im Hauche alles festgefügt. Als Pradschapati wirkst du im Embryo, du eben wirst wieder geboren. Indra bist du, o Hauch, an Kraft, du bist Rudra, der Beschützer; Vischnu bist du; du wandelst in der Luft als Sonne, du der Lichter Herr... Diess alles ist in der Gewalt des Hauches; was in dem Dreihimmel weilt.“ 3)

„Agni ist Licht, Licht ist Agni; Indra ist Licht, Licht ist Indra; die Sonne ist Licht, das Licht ist Sonne.“ 4) — „Das reine Licht, von den drei Guna umhüllt, ist die Ursache alles Hervorbringens; .. das Licht, woraus alles hervorgegangen.“ 5)

„Aditya [die Sonne] ist der Himmel, Aditya ist die Luft, A. ist die Mutter und der Vater und zugleich der Sohn; sie ist alle Götter, ist das Geborne und was künftig geboren wird.“ 6) „Brahma verbirgt sich nicht vor dir; er ist in der Gestalt des Sonnenlich-

tes dir sichtbar. Das Licht der Sonne ist die Gestalt des grossen Lichtes."[7]) „Die Sonne ist die Pforte des Himmels,".. sie bringt die Frommen „auf dem Strahlenwege ihres Lichtes zur Welt des Brahma. Darum Preis und Verehrung der Sonne."[8]) — „Die Sonne ist Glanz, Kraft, Stärke, Auge, Ohr, Geist [atma], Seele [manas], Wind, Äther etc., das Unerforschte, Liebe, „Jenes" [tad], das Wahre, unsterblich, lebendig, alles durchdringend, höchst selig, ist jenes aus sich selbst seiende Brahma, jener unsterbliche Puruscha, jener Oberherr der Wesen. Vereinigung und gleichen Wohnsitz mit dem Brahma erlangt und gleiche Kraft, wer also weiss."[9]) „Diese herrliche Lobpreisung deiner, o glanzvolle Sonne, bringen wir dir dar; nimm an diese meine Rede; nähere dich dieser verlangenden Seele, wie ein liebender Mann die Gattin sucht. Möge diese Sonne, welche alle Welten schaut und durchblickt, unser Beschützer sein. — Lasset uns nachdenken über das anbetungswürdige Licht des göttlichen Savitri, möge es unsere Gedanken leiten etc.;" so lautet das uralte, aus dem Rigveda stammende, täglich gesprochene Hauptgebet, Gajatri, genannt.[10]) Die Sonne ist „die Seele von allem, was fest ist oder beweglich; Gruss der Sonne, dem Lichte, o Brahma, Licht des Durchdringers, der Erzeuger des Weltalls."[11]) Am gewöhnlichsten heisst die Sonne „alles überschauend und durchblickend, Zeuge der Handlungen der Menschen."[12]) Diese Verehrung der Sonne als der Urgottheit erhielt sich bis in die späteste Zeit; „diess Weltall, heisst es in einem Purana, ist ausgegangen von der Sonne, es wird zurückgehen in die Sonne, um in ihr seine Vernichtung zu finden."[13])

[1]) Chandogya-Upan. I, 8. bei Wind. 1718. — [2]) Ebend. a. a. O. 1356. — [3]) Praçna-Upan. II, 1; I, 1 etc. in Webers Ind. Stud. I, 445. — [4]) Sama-V. II, 9, 2, 8. — [5]) Upan. des Jadjurveda b. Wind. 1613. — [6]) Rigv. I, h. 89. — [7]) Mandukya-Upan. b. Wind. 1318. — [8]) Ebend. 1317. — [9]) Mahanarayana-Upan. XV; in Webers Ind. Stud. II, 94. — [10]) Asiat. Res. VIII, 400; vgl. Nouv. Journ. As. XIV, 89; Windischm. 792. — [11]) Wind. a. a. O. — [12]) Lassen, Ind. A. I, 519. — [13]) Bei Wind. 863.

§ 89.

Das Brahma ist nichts als die auf ihre Einheit zurückgeführte Natur, das Natur-Eins, die einheitliche Grundlage aller natürlichen Dinge, ist nicht mehr und nicht weniger. Gott ist der in sich bestimmungslose Weltkeim, die unentfaltete, in ihren einigen Grund zurückgesetzte Welt, die Einheit, aus welcher die Vielheit sich entfaltet. Gott und Welt sind noch dem Wesen nach eins, es ist zwischen ihnen nur ein Unterschied der

Form; Gott ist die zusammengefaltete Welt, und die Welt ist der auseinandergefaltete Gott.

Dieser Gedanke muss klar und scharf gefasst werden; er ist wesentlich verschieden von der chinesischen Idee, so wie von der den Indiern so oft, und völlig irrig zugeschriebenen Idee des Monotheismus. In China entfaltet die Urkraft nicht sich, sondern den Urstoff, der neben und ausser ihr ist, und die wirkliche Welt ist nicht die aus einandergerollte Urkraft, sondern das Ineinander der Kraft und des Stoffs. In Indien dagegen ist die Welt grade nur die entfaltete Urkraft; es ist in der Welt schlechterdings nichts, was nicht schon in dem Ursein wäre, nur in anderer Form; neben und ausser dem göttlichen Brahma ist nichts, und in dem Brahma ist auch kein Unterschied, keine „Zweiheit." — Im Monotheismus ist die Welt etwas wesentlich Anderes als Gott, ist nicht bloss der entfaltete Gott, sondern von Gott ihrem Wesen nach unterschieden. Gott ist da nicht bloss das Wesen der Welt, ist auch nicht bloss der Grund für die Welt, sondern ist etwas an sich und für sich; das indische Brahma ist dagegen nur Grund für die Welt, ist nichts an sich und nichts für sich, ist nicht seinetwegen da, sondern nur um der Welt willen. Im Monotheismus ist Gott als ein für sich bestehendes Ursein wirklicher, persönlicher Geist, welcher die Welt frei schafft, ohne sich selbst zu verändern und sich an sie aufzugeben. Das indische Brahma verwandelt sich in die Welt; Gott ist die Einheit, die Welt ist die Summe der in ihre Bruchtheile zerlegten Einheit, jedes Ding ist ein Bruch Gottes; und die Einheit ist in der Summe aller Bruchtheile wohl vorhanden, aber eben als eine gebrochene. Das ist das reine Gegentheil der monotheistischen Idee.

Das Brahma ist Geist nur in dem niedrigsten Sinne des Wortes, nur insofern es nicht Stoff, sondern wesentlich Kraft ist, — es ist aber nimmermehr Geist als selbstbewusstes, denkendes und wollendes Wesen, ist nicht Persönlichkeit; alle an solche geistige Prädicate anklingenden Bezeichnungen des Urwesens sind dem ganzen Zusammenhang des indischen Bewusstseins gemäss nur als poetische Personification, als bildlicher Ausdruck zu fassen, sind eine die Natureinheit verbergende Maske. Wenn die Sonne als die alles wissende erscheint, so bezeichnet das nicht ein wirkliches Bewusstsein, sondern nur die alles durchdringende Macht des göttlichen Lichtes, wobei freilich noch das religiöse Moment hinzutritt,

dass das Licht als eine göttliche Macht in eine wirkliche Lebensbeziehung zu den Dingen tritt, dass alles, was geschieht, im Bereiche des göttlichen Lebens geschieht, und dasselbe berührt. Diese innere Lebensbeziehung ein Wissen und Fühlen und Wollen zu nennen, liegt der Vorstellung sehr nahe, wir dürfen aber schlechterdings nicht unseren höheren Begriff des Geistes auf diesen Naturgeist übertragen. Die völlige Leerheit des indischen Gottesbegriffes gewährt freilich für jede Eintragung bequemen Raum, und die den ganz abstracten Begriff des leeren Seins dem Bewusstsein näher bringenden bildlichen Vorstellungen sind als bildernde Dichtung sehr geeignet, auch fremde Gedanken in sie einzulegen; aber grade deshalb müssen wir um so zurückhaltender sein, und nicht unseren Ideenkreis in den so ganz fremdartigen indischen hineinschieben.

Dass es mit den Prädicaten des Wissens und Wollens nicht Ernst ist, geht schon daraus hervor, dass das bestimmte Erkennen und das Selbstbewusstsein und der bestimmte Wille nicht der wahre Zustand des menschlichen Geistes sind, sondern grade das, was nicht sein soll; alles Erkennen und Wollen setzt Unterschiede voraus und gehört der Welt der Vielheit an, und Gott würde durch ein wirkliches Alleswissen in das Gebiet der Vielheit hineingezogen werden, und diess weist der Brahmane entschieden zurück. — Untergeordnete göttliche Mächte, die in das Bereich der Creaturen gehören, mögen selbstbewusste und frei wollende Wesen sein; das göttliche Wesen ist es nicht, oder ist es nur in dem Sinne, dass es in allen denkenden Wesen wohnt und deren denkender Geist selbst ist; in den Creaturen kommt Brahma zum Bewusstsein.

Nach dem Auftreten des Christenthums finden wir allerdings in den indischen Schriften bedeutsame Spuren eines christlichen Einflusses [§ 82]. Da treten Gedanken auf, welche über die alte Lehre weit hinausgreifen, ohne aber den pantheistischen Charakter abzustreifen, und ohne die Idee des absoluten, persönlichen Geistes, Schöpfers Himmels und der Erde wirklich zu erfassen.

„Das Brahma hat zwei Formen, gestaltet [als Welt] und gestaltlos [als Gott], sterblich und unsterblich, feststehend und gehend, seiend [als wirkliches, bestimmtes Natursein] und jenes (tjad).“ 1)

Von einem Allwissen des Brahma ist, besonders in der nachchristlichen Zeit, oft die Rede. „Er ist allerkennend, Er, dessen Geist weilt in der Luft, der im Gemüthe Waltende, der

Führer des Athems und des Leibes, der da gegenwärtig ist in der Nahrung, und das Herz lenkt."[2] Die richtige Bedeutung dieses Allwissens geht schon daraus hervor, dass dasselbe vorzugsweise der Sonne beigelegt wird,[3] der „strahlenden, glanzvollen Sonne, welche alles schaut und durchblickt." „Sechs Monate hindurch bei ihrer südlichen Wanderung, giesst die Sonne Wasser aus; drei Monate kommt der Regen von ihr herab, drei Monate giebt sie den Thau. In den sechs Monaten ihrer nördlichen Wanderung von der Kälte durch die Blumenzeit bis zur höchsten Gluth heisst sie die Alles-Wissende."[4] Also nur so lange ist sie allwissend, als sie nicht von Wolken bedeckt ist; diese Stelle ist wichtig für diesen Begriff.

Dass in der späteren mythologischen Zeit bisweilen auch auf das Urbrahma die bei den Mythen-Göttern vorkommenden geistigen Eigenschaften übertragen wurden, darf uns nicht wundern; und wenn in der späteren Vedanta-Philophie, auch bei Sankara, viel von einem „denkenden und allwissenden" Brahma gesprochen wird,[5] so wird diese Geistigkeit durch die gleichzeitigen Erklärungen über die völlige Leere des einheitlichen Brahma wieder aufgehoben; und der wahrscheinliche christliche Einfluss macht ohnehin diese späteren Gedanken in Beziehung auf die Beurtheilung der indischen Lehre zweifelhaft.

In den meisten Fällen besteht Brahmas Geistigkeit einzig in seiner Bedeutung der einheitlichen Urkraft, in seiner reinen, stofflosen Einheit, und sein geistiges Walten ist nur das Vernunftgemässe der in der Welt waltenden göttlichen Kraft, und eigentliches Denken und Wollen kommt ihm nur in dem Sinne zu, dass er in allem Denkenden die wesentliche Macht ist; des Menschen Denken ist Brahmas Denken, und da die creatürlichen Götter eben nur menschliche Wesen von höherer Vollkommenheit sind, so ist der denkende Geist der Einzelgötter auch der Geist und das Denken Brahma's; aber das ist nicht Brahma in seiner Wahrheit, sondern in seiner Entäusserung. Dieser Unterschied muss festgehalten werden, wenn wir die vedische Idee verstehen wollen. In seiner Wahrheit ist Brahma nicht denkendes, freies Selbstbewusstsein, er ist es aber in seiner creatürlichen Entfaltung. — „Was ist dieser Geist, dass wir ihn verehren mögen? Ist er das, wodurch der Mensch sieht, hört etc.? Ist er Empfindung, Kraft, Begreifen, Gedächtniss, Wunsch oder Verlangen etc.? — Alles dieses sind nur verschiedene Namen des Begreifens; aber dieser Geist, bestehend in der Kraft des Begreifens, ist der Brahmâ, er ist Indra, ist Pradschapati; diese Götter (deva) sind Er; ebenso sind es die fünf Elemente, etc.; alles, was irgend lebt und

geht oder fliegt oder was unbeweglich ist, alles diess ist das Auge der Erkenntniss [durch dasselbe wird Brahma erkannt]. Auf Verstand ist jegliches Ding gegründet. Die Welt ist das Auge des Verstandes, und Verstand ist ihre Grundlage. Erkenntniss ist der Grosse (Brahma).“ 6)

Wichtig ist hierbei die Art, wie Manu, der sich, fern von philosophischer Tiefe, am liebsten in volksthümlich-concreten Ausdrücken bewegt, also die Personification der Naturmächte stark hervorhebt, Gottes Wissen betrachtet. „Die Sünder sagen in ihrem Herzen: Niemand sieht uns; aber die Götter beobachten sie, ebenso der Geist [Puruscha], der in ihnen wohnt; die Schutzgötter des Himmels etc. kennen die Handlungen aller Wesen. Wenn du sagst: ich bin allein mit mir, so wohnt in deinem Herzen immerdar jenes höchste Wesen, als aufmerksamer und schweigender Beobachter von allem Guten und allem Bösen; dieser Richter, welcher in deiner Seele wohnt, ist ein strenger Richter, ein unbeugsamer Vergelter.“ 7) Also die creatürlichen Götter, personificirt, sind die Wissenden, das Brahma aber nur insofern es im menschlichen Herzen wohnt, also als die im Menschen lebende Gottesstimme, das Gewissen; nur in seiner Vereinzelung und Entäusserung ist Brahma wissend, nicht als Gott an sich.

In welcher Weise einige Schriften aus der Zeit, wo die Indier mit dem Christenthum in Berührung gekommen, die alte Vedenlehre gestalten, davon giebt die Çvetaçvatara-Upanischad 8) ein Beispiel. „Es ist die Grösse Gottes in der Welt, wodurch diess Brahmarad [der Weltkreis] sich rollend dreht. Ihn, den höchsten Herrn der Herren, die höchste Gottheit der Gottheiten, lasst uns erkennen; nicht giebt es für ihn ein Erschaffenes noch ein Schaffendes; nicht wird erschaut ein ihm Gleicher oder Höherer; sein ist die höchste Kraft; verschieden wird sie [in der Erscheinung] beschrieben, die von Natur ihm eigene, durch Wissen und Kraft wirkende. Er ist der eine Gott, in allen Wesen verborgen, des Alls Erfüller, aller Wesen innere Seele, der Oberherr der Thaten, alle Wesen bewohnend, der Zeuge, der All-Einige, Eigenschaftslose; ... den Weisen, welche diesen in der Seele ruhenden erkennen, denen ist ewige Freude. Dieses (tad) ist Dieses, so denken sie unbeschreiblich das höchste Glück; wie sollte ich diess erkennen, ob es leuchtet oder nicht leuchtet? ... Ihm, dem Leuchtenden, leuchtet alles nach, von seinem Licht ist alles diess erleuchtet: .. er ist das Feuer, thronet in dem Wasser; .. er schafft alles, weiss alles, entstanden durch sich selbst, der in der Zeit zeitlos ist und alle Eigenschaften spendet, alles Wissen; er ist der Herr der Natur und der Einzelseele, vertheilt die Eigenschaften etc.“ 9) Als Allgott

gilt hier Rudra. Das ist nicht christlicher Monotheismus, aber auch nicht mehr reiner indischer Naturalismus; zu jenem fehlt die Anerkennung der Wirklichkeit und des selbstständigen Bestehens der Welt, sowie der unzweideutigere Begriff der wirklichen Geistigkeit Gottes. Das Urtheil über die Entwickelung der Gottesidee bei den Indiern wird übrigens dadurch sehr erschwert, dass wir über die Entstehungszeit der einzelnen Vedentheile, die ja bestimmt um mehr als ein Jahrtausend auseinander liegen, noch sehr in Ungewissheit sind.

Brahmanen der Neuzeit erlauben sich manchmal, die ganze alte Lehre allegorisch deutend als reinen Monotheismus zu fassen. [10])

[1]) Brihad-Aranjaka, II, 3, 1; Lassen, I, S. 775. — [2]) II. Mundaka-Upan. II, 7. 8. (Wind. 1703. Poley); und sonst oft, z. B. Rigv. M. X, 11. — [3]) Rigv. I, h. 35. 50. — [4]) Praçna-Upan. b. Wind. S. 1300. — [5]) Vedanta-Sara v. Othmar Frank, S. 1. 6. 7. 88; vgl. Windischm. S. 1775. — [6]) Aitareya-Aranjaka b. Wind. 1590. — [7]) Manu, VIII, 85. 86. 91. 92. — [8]) Webers Ind. Stud. I, 420. — [9]) VI, 1. 7. 8. 11. 12. 14. 16. 17. 18. a. a. O. S. 437. — [10]) Ram-Mohun-Roy in Colebrooke's Essais, p. 277.

b) Die Lehre der Epen und der späteren Zeit.

§ 90.

In dem Zeitalter der grossen Epen geht die mehr den objectiven Naturcharakter des göttlichen Seins festhaltende Vedenlehre in eine die Naturmächte mehr vermenschlichende Mythologie über; die aus dem Ursein erzeugten, früher nur in blasser und verschwimmender Personificirung auftretenden Mächte werden schärfer und sinnlich fassbarer ausgeprägt, aus dem rein gegenständlichen Natursein mehr in das Menschliche hereingezogen; der indische Pantheismus erhält einen schwach polytheistischen Anflug; das blosse Naturleben geht in eine einigermassen geschichtliche Gestaltung über; an die Stelle des blossen Waltens von Naturkräften treten Handlungen; aus der Kosmogonie wird eine Mythologie, an die Stelle des Gedankens tritt die dichtende Phantasie, die Theologie wird von der Dichtung getragen. So gestaltete sich die Religion in der Masse des Volkes; in den Kreisen der tiefer Forschenden erhielt sich freilich der reinere Gedanke der Vedenzeit, der selbst in der hochgepriesenen, seltsam eingeflochtenen Episode zum Mahabharata, der Bhagavadgita, scharf und bestimmt sich ausspricht, und auch der eigentliche Kultus bewahrte die alten Ideen; aber das Volk selbst entfremdete sich diesen immer mehr, und ergriff die fasslicheren Bildungen der dichtenden Phantasie. Die Theologie der epischen Gedichte ist nicht eine höhere Entwickelung der Vedenlehre, sondern eine durch das Hervortreten der sinnlichen Vorstellung bewirkte Verseichtung der tiefsinnigen Gedanken,

eine profane Verweltlichung des Überweltlichen, eine Verkörperung des Unkörperlichen, — wie ja die Verkörperungen Vischnu's den Hauptinhalt dieser Dichtungen bilden; es ist eine Auffassung der Gottheit vom Standpunkt des Laienthums, besonders der Kriegerkaste, im Gegensatz zu dem vom Standpunkte der Brahmanen ausgehenden Vedenlehre. — Diese Umgestaltung der alten Veden-Lehre beginnt in der Zeit von 500 vor Chr.; die ältesten buddhistischen Schriften kennen noch den Indra als höchsten Gott. [1])

Das göttliche, einige Ursein, jeder Dichtung und Vermenschlichung sich entziehend, bleibt auch in der epischen Vorstellung das überweltliche, unsichtbare, nicht offenbarwerdende Bráhma oder Parabrahma, in sich verschlungen in heiligem Dunkel ruhend; an dieses ewige Ureins wagt die bildernde Dichtung sich nicht, es bleibt im geheimnissvollen Hintergrunde verborgen; es hat keine Mythologie, keine Tempel und keinen Kult. [2])

Dieses Brahma entfaltet sich nach der der indischen Idee eignenden Dreifaltigkeit; nur treten an die Stelle der alten, entweder gar nicht oder nur sehr schwach personificirten Naturmächte bestimmter gezeichnete Göttergestalten, im Namen und in der Form von jenen verschieden, im Wesen mit ihnen eins. Die alten Vedengötter haben in der epischen Mythologie zum Theil eine andere Stellung eingenommen, die ehemals höchsten werden Götter des zweiten Ranges, und andere treten in ihre Geltung ein; der schwankende Charakter der ganzen vedischen Göttergruppirung ist der dichtenden Willkür preisgegeben. Die entfaltete Dreifaltigkeit ist nun folgende:

1. Die Gottheit des Entstehens, des Anfangs, des Lichtes, des Himmels, der Sonne, — der Brahmâ, — entsprechend dem vedischen Indra.

2. Die Gottheit des Bestehens, des lebendigen Daseins, der Lebensbewegung, der Luft, der Oberwelt, — Vischnu, — entsprechend dem vedischen Varuna.

3. Die Gottheit des Vergehens, des Zerstörens, des Todes, des verzehrenden Feuers, der dunklen Unterwelt, — Çiva, entstanden aus dem vedischen Agni.

Diese Trimurti, später symbolisch dargestellt als ein Leib mit drei Köpfen, — findet sich weder in den Veden noch bei Manu, sondern gehört der Epenzeit an. Vischnu und Çiva haben in den Veden eine untergeordnete Stellung.

Ausser diesen drei hervorragenden Göttern finden wir in den

Epen eine grosse Zahl anderer, welche theils aus der Veden-Lehre überkommen sind, theils neu auftreten. Indra erscheint immer noch als Himmelsgott und als Fürst über andere Götter, aber steht doch niedriger als jene drei. Die Götterwelt tritt in sehr sinnlich-anschaulicher Weise auf; dem Sinnengenuss wird auch im Himmel gehuldigt; die Gandharven, die himmlischen Musiker und Tänzer, und die Apsaras, die üppigen Nymphen der Lust, spielen dabei eine bedeutende Rolle.[3])[§ 84]. Diese Götter, — das Urbrahma natürlich ausgenommen, — sind von dem Menschen nur dem Grade, nicht dem Wesen nach unterschieden, und die Frommen treten in ihre Reihen; sie haben einen feineren Körper als der Mensch, einen Ätherleib, dem Menschen an sich unsichtbar, mühelos, ohne Schweiss und die Erde nicht berührend;[4]) oder sie leuchten als die Sterne am Himmel.[5]) — Der Aufenthalt der Götter wird mit den glühendsten Farben der Sinnlichkeit geschildert.[6]) — Niedere Geister sind zahlreich überall, gute sowohl, die Suren, als böse, Asuren.[7])

Neben jeden der grossen Götter tritt in der späteren Mythologie eine weibliche Gottheit (Sakti). Diese in den Veden nur sehr selten und nur andeutungsweise berührte Vorstellung entspricht ganz dem Wesen der späteren Religion. Die vedischen Götter stellen überall nur die ideelle Seite der Natur, ihre Kräfte dar, während das Materielle ganz in den Hintergrund tritt; Licht, Luft, Feuer, das sind die göttlichen Wesenheiten; das Dasein besteht fast ganz aus Kräften ohne Körperlichkeit; nur die active Seite der Natur wird erfasst. Die Auffassung der epischen Zeit bringt diesen Idealismus der fassbaren Wirklichkeit näher; die materielle Welt kommt mehr zu ihrem Rechte; es tritt hier neben die active Kraft auch schon eine passive Seite, ein ruhendes, weibliches Dasein; die Natur wird handhablicher, vorstellbarer, stellt schon mehr einen Gegensatz dar, und die Einheitsidee der Veden erhält eine schwach dualistische Schattirung; jeder männlichen Göttermacht gegenüber erscheint eine weibliche, empfangende, passive, den Charakter des ruhenden Seins zeigende Gottheit.

1. Der Brahmâ, an Indra's Stelle als Himmels- und Sonnengottheit erscheinend, ist des Urbrahma's erste wirkliche Erscheinung, löst sich aber noch nicht scharf von ihm, sondern verschwimmt bisweilen dämmerig mit demselben. „Brahmâ, der ewige, beständige, unvergängliche, ist aus dem Übersinnlichen entsprungen;“[8]) er ist das erste Stadium in der Entfaltung der Urgottheit, ist der Grund für alle folgende Entwickelung, und daher Weltbildner, „der Gross-

vater der Welt,"[9]) und „Gründer und Lenker der Welt."[10]) Er steht unter den epischen Göttern noch am meisten in der Ferne des blassen Hintergrundes, tritt am wenigsten ein in das bewegliche, farbenreiche Leben, ist nicht eigentlich Volksgott geworden, und von der Mythenbildung fast gar nicht berührt; er hat sehr selten einen Tempel und Altar;[11]) wiewohl einiger Kult und Feste ihm zu Theil wurden;[12]) das täglich an die Sonne gerichtete Gebet scheint doch auch zu Brahmâ selbst eine Beziehung gehabt zu haben; und die späteren besondern Brahmaverehrer sahen in der aufgehenden Sonne sein höchstes Symbol.[13]) Brahma wird dargestellt mit vier Köpfen,[14]) wodurch wahrscheinlich seine Herrschaft über die vier Weltgegenden bezeichnet wird.

Wie Brahmâ selbst als das erste Offenbarwerden des Urbrahma erscheint, das Licht aus dem dunklen Urgrunde, so stellt seine weibliche Seite, seine Sakti, Sarasvati, schon in den Veden genannt,[15]) das entsprechende passive Moment dar, das Resultat jener thätigen Kraft. Sie ist das besonderte, getheilte und in seiner Theilung geordnete Dasein; sie ist die Göttin der Ordnung, der Harmonie, die Göttin des Ebenmaasses in allen Dingen, daher auch der Poesie, der Redekunst, der Sprache und der klaren Erkenntniss überhaupt. Wo ein unterschiedenes und in seiner Theilung geordnetes Dasein ist, das Resultat des Wirkens Brahmas, da stellt sich die Sarasvati dar.[16]) Sie gilt noch jetzt als die Göttin der Sprache; man ruft sie an, wenn man die Kinder reden oder lesen lehren will; auf Bildern hat sie ein Buch oder ein Musikinstrument in der Hand.[17])

2. Während der Brahmâ das Lichtwerden des dunklen Urseins, das anfangende Dasein ausdrückt, ist Vischnu das wirklich gewordene, bestehende, lebendige Dasein, die selbstständige Lebensgestalt. Er ist die Gottheit des bewegten Lebens in jeder Bedeutung des Wortes. Darum ist er auch viel volksthümlicher als der Brahmâ; er verschwimmt nicht mehr mit dem leeren Urbrahma, sondern stellt die farbenvolle, wogende Wirklichkeit selbst dar; die Vedantaphilosophie würde ihn das Brahma in seiner grössten Entäusserung, in seiner unwahrsten Gestalt nennen, die Gottheit, welche das entfaltete Ursein in dieser Entfaltung festhält. Vischnu ist eigentlich der der wirklichen Welt einwohnende Gott im Gegensatze zu dem überweltlichen einigen Urgott; er ist es, der sich für die Welt der Dinge interessirt, und ihr Dasein trägt und bewahrt, ist der erhaltende Gott. Wird das All als ein Kreis gedacht, so ist das Urbrahma der Mittelpunkt, der Brahmâ ist der von diesem ausgehende Strahl oder Radius, und Vischnu ist die zu einer con-

creten Wirklichkeit gewordene Peripherie. Der Brahmâ verhält sich zu Vischnu, wie in unserem Weltsystem die Sonne zum Planeten; nur auf dem letztern ist das aus dem Gegensatze von beiden sich entwickelnde organische Leben.

Zunächst ist Vischnu die Gottheit des bewegten Elementes, der Luft und des Wassers, wie Varuna; so schon in den Veden. Sein Name bedeutet „der Durchdringer.“ [18]) „Zum grossen Vischnu, dem Marut-umgebenen, steig euer Sang, zum Mächtigen, auf, dem Opferer, schön verzehrenden, zum Starken, der sturmbewirkenden Gewalt.“ [19]) — Er wird später identificirt mit dem vorher selbstständig erscheinenden Narajana, dem Geist, der belebend über den Wassern schwebt und in ihnen bildend wirkt. [20]) In bildlichen Darstellungen erscheint er himmelblau; [21]) er fährt einher auf dem Garuda, einem Vogel mit goldenen Fittigen, wahrscheinlich den Wolken, [22]) oder er ruht auf einer grossen, zusammengerollten Schlange, [23]) wahrscheinlich den beweglichen Kreislauf des Lebens bezeichnend.

Dann aber ist Vischnu auch die die Himmelsbewegung leitende und alle Lebensentwickelung tragende Sonne, und in dieser Bedeutung erscheint er, wiewohl meist als untergeordneter Gott, bereits in den ältesten Vedentheilen, und wird auch später ausdrücklich als Sonne erklärt. [24]) In dieser Bedeutung heisst er „der weithin Schreitende,“ [25]) „der Gott der drei Schritte,“ [26]) der mit drei Schritten [im Aufgang, in der Mittagshöhe und im Untergange] die Welt durchschreitet. „Diese Erde hat V. durchschritten, dreimal setzte er nieder den Fuss, gehüllet ist sie in seinen Staub [ihm unterworfen]; drei Schritte hat Vischnu gemacht, des Indra gleichstehender Genoss. Jenen höchsten Sitz des V. schauen beständig die Weisen an, der wie ein Auge am Himmel steht.“ [27]) „Kein Geborner begreift, o strahlender V., deiner Grösse äusserstes Ende; den gestirnten, grossen Himmel hast du oben befestigt.“ [28])

In den Epen und ihrer Zeit erhält nun V. eine viel bestimmtere mythologische Gestalt, wird mehr in das bewegte Leben mitwirkend hineingezogen; er überragt an Volksthümlichkeit den Brahmâ bei weitem; er gilt als „Herr und Herrscher“ (Içvara) des Alls; [29]) und wiewohl er an sich nur Naturmacht ist und nur eine mythologische Hülle der Personificirung erhält, kann er doch wirkliches Einzelwesen werden, indem er sich als Menschen oder als Thier geboren werden lässt, eine bestimmte Verkörperung, Avatāra d. h. „Herabsteigung“ [30]) eingeht, und dadurch der eigentliche Gott der Geschichte, des bewegten Menschenlebens wird. Hier über müssen wir später sprechen.

Vischnu erscheint unter mannigfaltigen Namen, so als Vasudeva, Bhagavat, Puruscha, Narajana etc.; jedoch werden diese Beinamen zum Theil auch andern Göttern beigelegt.

Die weibliche Seite des Vischnu ist Çri oder Lakschmi, die Göttin der Liebe, der Huld, der Fruchtbarkeit, der Ehe und des Reichthums. Sie ist dem Gotte des bewegten Lebens gegenüber die Harmonie in der Bewegung, das Bleibende, das, was die wild strebende Kraft zusammenhält, das friedliche Element in dem Ringen, die Liebe im Kampfe, das Ruhende in dem Umschwung. Ihr geheiligt ist die fruchtbare, Nahrung spendende Kuh, die als das Symbol der zeugenden, lebensschwangeren Natur bei den Indiern hoch verehrt wird; das Fest der Ernte, der Errungenschaft der thätigen Natur, ist das Fest der Lakschmi[31]). Ihr Symbol ist die Lotosblume, als die Darstellung der zeugenden Naturkraft, ein in vielseitiger Deutung angewandtes Bild der Welt; die Blume ist das ruhende, friedliche Resultat der vorangegangenen Lebensthätigkeit, der aus dem Keime sich emporarbeitenden und ringenden Kräfte. In Vischnu und seiner weiblichen Seite gelangt die Weltentwickelung zu ihrer Blüthe.

3. Çiva, d. h. „der Gnädige," ist schon in den älteren Vedentheilen ein häufiges Beiwort des Agni und des Rudra,[32]) und bezieht sich auf deren wohlthätige Wirksamkeit als Opferflamme und reinigender Wind. Als selbstständige Gottheit tritt er erst bestimmter in den Epen auf. Fremdartige Elemente aus den Vorstellungen unterworfener Stämme haben wahrscheinlich auf die weitere Ausbildung des Çivakultes Einfluss gehabt;[33]) vieles Unklare in demselben ist durch spätere Theorieen nicht ausgeglichen; wir haben es jedenfalls nicht mit einem rein entwickelten Gedanken, wie sie in den Veden auftreten, zu thun.

Zunächst erscheint Çiva in der gesteigerten Bedeutung des Rudra und des Agni, als die dem Einzelleben feindliche Macht; er ist der Gott, der das Lebendige opfert, die Nichtigkeit der endlichen Dinge bewahrheitet, indem er sie dem Tode weiht; er offenbart da die zerstörende Kraft des Feuers oder des eisigen Sturmwindes des Himalajagebirges, wo er seinen Sitz hat. Die Nichtigkeit ist das Wesen der Welt, und indem er alle Wesen, und auch die Einzelgötter und zuletzt sich selbst opfert, und so das einige Ursein als das allein wahre offenbart, ist er eine Macht über den anderen Göttern, und heisst darum Içvara, „Herrscher," — Mahadeva, „grosser Gott," — Devadeva „Gott der Götter" etc.,[34]) und die andern Götter fürchten sich vor ihm.[35]) — Er ist ein Freund der strengen Selbstqual, durch welche eben der Mensch sein eignes

Dasein verneint, legt sie selbst sich auf,[36]) und ist den strengen Asketen hold und freundlich, denn sie wirken, das Selbst ertödtend, in seinem Sinne und zu seinem Ziele hin. Nach einer späteren Sage schlägt Çiva alle Jahre dem Brahmâ den Kopf ab und trägt um seinen Hals eine Kette aus dessen Schädeln;[37]) — eine Andeutung auf das jährliche Sterben der Natur; — diese Sage gehört augenscheinlich den nördlichen Hochländern an.

Als der Gott der Zerstörung wird er in grauenvoller Gestalt dargestellt, mit grossen Zähnen, Schlangen und eine Schädelkette um den Hals, und Zerstörungswerkzeuge in den Händen, besonders den als sein Symbol geltenden Dreizack,[38]) vielleicht auf die drei Welten sich beziehend. — Das dritte Auge, auf der Stirn, wahrscheinlich die überall hinblickende Macht andeutend, hat er mit Rudra gemeinsam.[39]) Auf seine Grundbedeutung weist es hin, wenn er oft mit einer Feuerflamme auf der Hand abgebildet wird.[40]) — Der entsprechende düstere, bis ins Grauenvolle sich steigernde Kultus des Çiva wird später erwähnt werden.

Nur lose mit seiner Bedeutung als der zerstörenden Macht hängt die andere der Zeugungskraft zusammen; er tritt hier vielmehr in das Wesen des vedischen Soma und des Mondes, der bei fast allen Völkern als Beförderer der Zeugung und des Wachsthums gilt, ein. Der Tod ist in der Natur allerdings die Geburtsstätte eines neuen Lebens, und die Voraussetzung desselben; die Zeugung selbst ist ein Selbstaufgeben des einzelnen Lebens, und führt zum Welken der Kraftfülle, und Çiva erscheint so als der Saturn, der fort und fort Kinder zeugt und wieder verschlingt; er schafft sich in seinem Zeugen immer wieder den Stoff des Todes; — indess ist es wohl sehr zweifelhaft, ob dieser Gedanke den mehr phantastischen als tiefen Mythen der spätern Zeit zu Grunde liegt, und ob nicht diese zweite am spätesten eintretende Bedeutung mehr durch Eindringen fremder Volksvorstellungen als durch eine innere Entwickelung an die erstere angereiht ist. Wenigstens verwahren sich die wirklichen Brahmanen sehr entschieden gegen diesen Zeugungsgott, und betreten nie einen Tempel, wo dessen Sinnbild aufgestellt ist.[41])

In dieser zweiten mit dem Soma und dem Monde verschmelzenden Bedeutung hat Çiva den Mond als Zeichen auf seinem Haupte, und den Stier zu seinem Thiere.[42]) Sein höchstes, in den Tempeln der Çivaverehrer heilig gehaltenes Sinnbild ist aber der Lingam, die Zeugungstheile beider Geschlechter vereinigt darstellend, meist von Stein auf einem Fussgestell senkrecht stehend, in wenig kenntlicher Form;[43]) die Anhänger der Çivasekte tragen dieses Zeichen auch an ihrer Stirn; ja es wird sogar der natürliche Phallus der

Çiva-Asketen als heilig verehrt und von den frommen Pilgern, selbst von den Weibern, berührt.[44]) Indess ist der ganze Lingamkult eine sehr späte Ausartung, nur in einzelnen Theilen Indiens vorhanden, besonders in dem von dem Hauptsitz der Vedenreligion entfernten, und vielen fremden Vorstellungen der Urbewohner zugänglichen Süden, und den Veden und den Epen selbst völlig fremd. Die vedenkundigen Brahmanen verabscheuen dieses Zeichen.[45]) Auch ist es sehr wahrscheinlich, dass die geschlechtliche Bedeutung des Lingam sich erst später an ein schon vorhandenes Symbol von ganz anderer Bedeutung angelehnt hat. Der Name bedeutet „Leib", und der Lingam erscheint in der älteren Form als ein länglich runder Stein, der mit der erwähnten Bedeutung kaum eine entfernte Ähnlichkeit hat, vielmehr den gestaltlosen, noch nicht offenbar gewordenen Urgott zu bezeichnen scheint.[46])

Çiva's Gattin, oft mit ihm zu einer Person vereinigt, so dass die eine Seite Mann, die andere Weib ist, entspricht, unter verschiedenen Namen, seiner mehrfachen Bedeutung. Während Çiva in dem Charakter des Rudra erscheint, als verheerender Sturmwind der Bergeshöhen, ist seine Gattin Durga, d. h. die schwer Zugängliche,[47]) auf die wilden Bergklüfte hinweisend; in seiner Bedeutung als Agni entspricht ihm die Kali, d. h. die Dunkle, ursprünglich eine der sieben Feuerzungen,[48]) also mit Agni wesentlichen eins; und in diesem Sinne finden sich die Grundlagen ihres Kultus bereits in den Upanischaden des Jadschurveda.[49]) Als Kali wird sie abgebildet mit finsteren Zügen, schwarzem, mit Flammen umgebenem Gesicht.[50]) — Dem Zeugungsgotte entspricht die Parvati oder Bhavani, die grosse Mutter, die Göttin des Zeugens und des Gebärens; sie trägt das Zeichen des Mondes auf der Stirn; der Lotus ist ihr Symbol, und der befruchtende Ganges ihr geweiht.

Die bildliche Darstellung der drei höchsten Götter als eine Gestalt mit drei Köpfen, als Trimurti [Dreileib], gehört einer späteren Zeit an, und findet sich auf den Bildwerken sehr oft vor; aber nicht alle so gestalteten Bilder bezeichnen die erwähnte Dreiheit.

Die übrigen Götter dieser späteren Zeit haben, weil mehr der willkürlichen Dichtung als dem Gedanken angehörig, für die Wissenschaft wenig Werth; wir nennen aus der mit der Zeit sich steigernden Zahl nur wenige. Jama tritt als Herrscher des Todtenreiches viel häufiger und bunter gezeichnet auf als vorher; Ganesas, Sohn des Çiva, mit einem Elephantenkopf, als Schützer des Hauswesens jetzt viel verehrt, ist eine noch ziemlich unklare Gestalt. Anangas oder Kamadeva, der Gott der Liebe, welcher die Herzen umfängt und bezaubert, in Bildern auf einem Papagei reitend, einen

Pfeil in der Hand,[52]) erinnert an den griechischen Eros; in den Epen ist er oft erwähnt. — Böse Geister, Rakschasas, die Menschen plagend, werden in düstern Farben geschildert.

[1]) Burnouf, Introd. I, p. 137. Roth, in d. Z. d. D. M. G. I, 86. — [2]) Schlegel, Ind. Bibl. II, 421. 422. — [3]) Bopp. Ardschuna's Reise. S. 4—13. — [4]) Nalus, V, 24. 25. — [5]) Bopp, Ardsch. Reise. S. 3. — [6]) Ebend. S. 4 etc. — [7]) Ebend. S. 41. — [8]) Ramay. I, 70, 19. (Schl.) — [9]) Mahabh. V, 96 v. 3502; Lassen, Ind. A. I, 777. — [10]) Ramay. I, 2, 25. — [11]) Roth, in d. Z. d. D. M. G. I, 84; vgl. Asiat. Res. XVI, 298. — [12]) Lassen, I, 695. — [13]) Wilson in As. Res. XVI, 14. 15. — [14]) Ramay. I, 2, 25 (Schl.) — [15]) Rigv. I, h. 3. — [16]) Bohlen, Ind. I, 202. — [17]) Sonnerat, R. I, 131.

[18]) Benfey, Glossar z. Samav. 174. — [19]) Samav. I, 5, 2, 3 (Benfey). — [20]) Lassen, Ind. A. I, 682. 777. — [21]) Langlés, Monuments de l'Hindustan, I, 102, tab. — [22]) Lassen, I, 787. — [23]) Langlés, a. a. O; Sonnerat Reise, I, tab. 49. — [24]) Burnouf, Bhag. Pur. III, préf. p. 22. — [25]) Rigv. I, h. 90; vgl. Manu, XII, 121. — [26]) Burnouf, a. a. O. p. 21. — [27]) Rigv. I, h. 22. (Rosen); u. Samav. II, 8, 2, 5. — [28]) Rigv. V, 6, 24 (Benfey). — [29]) Mahabh. V, 96, v. 3502. — [30]) Frank, in d. Abh. d. Bayer. Akad.; philos. Kl., II, 316. — [31]) Lassen, I, 786; Asiat. Res. VII, 263; Bohlen, I, 204. 209.

[32]) Weber, Ind. Stud. II, 20. 32. — [33]) Stevenson in Journ. of the R. As. Soc. VIII, 330 etc. — [34]) Lassen, Ind. A. I, 781; Weber, Ind. Lit. 44. — [35]) Ramayana, I, 37, 8 (Schl.) — [36]) Ramay. I, 37, 27 (Schl.) — [37]) Baldäus, Beschr. d. ostind. Küste. 1672. S. 438. — [38]) Sonnerat. Reise I, tab. 51. — [39]) Lassen, I, 782. Reinaud, Mém. sur l'Inde, p. 120. — [40]) Langlés, I, 148, tab. — [41]) Stevenson a. a. O. VIII, 337. — [42]) Langlés, Monum. I, 179, tab.; Sonnerat, tab. 51. — [43]) Langlés, I, 178, tab.; Sonnerat, I, tab. 54. — [44]) Sonnerat, I, S. 153. — [45]) Stevenson, a. a. O. 335 etc. — [46]) O. Frank, in d. Abh. d. bayer. Akad. phil. Classe I, 812. — [47]) Lassen, Ind. A. I, 781. — [48]) I. Mundaka-Upan. II, 4; Weber, Ind. St. I, 286. — [49]) Weber, Ind. St. I, 287; vgl. II, 190. — [50]) Sonnerat, I, tab. 52. — [51]) O. Frank, a. a. O. I, 778; Langlés, II, tab. 73; Sonnerat, tab. 31. — [52]) Langlés, I, 192, tab.

§ 91.

In der epischen Form der brahmanischen Gotteslehre verliert dieselbe ihre Tiefe; mag auch die älteste Vedenreligion noch sehr roh und unentwickelt sein, sie barg doch in sich die Macht einer reichen und tiefsinnigen Entwickelung. Die Anschauungen der Epenzeit sind bunter, phantasievoller, aber arm an geistigem Inhalt. Die Vedenlehre arbeitet mit gewaltiger Gedankenkraft zur Einheit des Seins hin, die epische Lehre ergeht sich behaglich unter dem Schatten der mannigfaltigen Wirklichkeit; jene opfert zuletzt die Welt der Vielheit der grossen Idee der Einheit auf, diese opfert die Einheit im Interesse der Vielheit. Die vedische Religion verzichtet auf die Wirklichkeit des einzelnen Daseins, die epische dagegen lässt sich die Dinge nicht nehmen; unangezweifelt steht ihr das Dasein der Wirklichkeit fest; und während dem tieferen Vedenbewusstsein die farbenvolle Welt der Dinge in dem einigen Lichte Brahmas ver-

bleicht, verschwindet hier der Glanz des Urgottes vor den bunten Gebilden der bewegten Welt. Das Urbrahma zieht sich in nebelgraue Ferne zurück, und auch seine erste Offenbarung, der Brahmâ erscheint nur als blasse Gestalt, während Vischnu und Çiva in den scharfgezeichneten Vordergrund treten. Beide sind das Wesen der Wirklichkeit, jener die positive, dieser die negative Seite derselben, und beide setzen die wirkliche Existenz der Dinge voraus, Vischnu hält dieselbe fest, und Çiva führt sie zu ihrem Ende. Da Vischnu aber das bewegte, also sich verändernde Leben darstellt, so ist Çiva in der That seine Ergänzung, nicht sein feindlicher Gegensatz; aus dem Tode sprosst immer wieder neues Leben, neue Bewegung. Daher werden Vischnu und Çiva nicht selten als vereinigt dargestellt, als eine Gestalt, deren zwei Seiten die zwei Götter darstellen;[1]) und angerufen wird „der Vischnu-gestaltete Çiva und der Çiva-gestaltete Vischnu“.[2])

Von beiden Gottheiten ragt aber in der Epenzeit Vischnu entschieden hervor. Als die Macht des bewegten Lebens, der geschichtlichen Thatkraft, musste er einer für Kampf und Heldenthum sich begeisternden Zeit als der höchste Gott erscheinen. Der Brahmane der Vedenzeit verhielt sich der gegenständlichen Gottesmacht gegenüber wesentlich passiv; er erkannte die Gottheit als das allein wahre Sein, und alles andere und sich selbst als nichtig, seine Religion war wesentlich lyrisch; — der Brahmane der Epenzeit interessirt sich mehr für das wirkliche, geschichtliche Leben, für den Kampf der starken Kraft; seine Religion wird episch, und der Gott der Bewegung, Vischnu, tritt an die Spitze des Lebens. An die Stelle der stillen, in sich versunkenen Betrachtung tritt das Ringen und Kämpfen, an die Stelle des Gefühls und des sinnenden Gedankens die starke Willenskraft. Das Volk der epischen Zeit interessirt sich nicht mehr für den dunklen, ruhenden Hintergrund des Daseins, sondern für die Mächte des unmittelbar anschaulichen, wechselvollen und frischen Lebens. Die Vedenlehre interessirte sich mehr für den Grund alles Seins, die epische mehr für die concrete Einzelheit; jene hat mehr ontologischen, diese mehr geschichtlichen Charakter. An die Stelle der Natur tritt der Mensch, an die Stelle des ruhenden Seins das thätige Handeln, etwa wie in der christlichen Kirche auf die christologischen Kämpfe die anthropologischen folgten. Versenkt sich in der früheren Zeit der einzelne Geist in das einige All, so tritt hier, wiewohl in schwachen, unsicheren Zügen, ein subjectives Element hervor. Die epische Auffassung verhält sich auf dem Boden der indischen

Idee zur vedischen wie der Fetischismus zur Verehrung der Naturdinge (Bd. I. § 36. 45). Die Veden richten den Blick auf den Anfang des Daseins, gehen auf den Grund der Wirklichkeit, schauen in die verborgenen Tiefen der Dinge; das Epos richtet Blick und Thatkraft auf die Gegenwart, stellt sich thätig schaffend in die Mitte des Daseienden, schaut mehr die Aussenseite der Dinge an, als in ihr Inneres hinein; die Vedenlehre ist mehr tiefsinnig, speculativ, metaphysisch, die epische mehr praktisch; jene ist mehr die Auffassung von Seiten der Brahma-Menschen, der Brahmanen, diese mehr die der Vischnu-Menschen, der Xatrija; und die eigentlichen Brahmanen hielten in der That immer an der alten Vedenlehre fest, während das Volk sich den fasslicheren Anschauungen der Dichtungen zuwandte.

Die Lehre der Epen beginnt mit ihrem Interesse für das bewegte, geschichtliche Leben, mit ihrer Richtung auf das Subject bereits über den reinen indischen Gedanken hinauszugreifen. Aber sie beginnt auch nur; der hier aufdämmernde Gedanke des freien Subjectes bleibt in dem Dämmerungsschatten, bricht nicht aus der Knospe hervor. Es ist da nur ein Embryo eines geschichtlichen Lebens, noch nicht ein solches in Wahrheit.

Die epische Mythologie zeigt das Aufleuchten eines subjectiven Elementes auch noch von einer anderen Seite. In der Vedenlehre schaute der Mensch das Göttliche eben nur, entweder draussen in der sinnlich fassbaren Natur, oder in sinnender Betrachtung in sich selbst. Das Göttliche bot sich dem Menschen von selbst dar, und er erfasste es unmittelbar. In der mythologischen Zeit bildet das menschliche Subject frei dichtend die gegebenen Gottesmächte um; sie tragen das Gepräge menschlicher Kunst; das All ist hier aus seiner reinen Objectivität mehr in das subjective Gebiet herübergerückt; der Mensch ist nicht mehr ganz passiv, sondern an der Gestaltung der Götterwelt thätig betheiligt, er bildet sich und seine Vorstellungen in die gegenständliche Welt ein; der Eindruck, den die göttliche Natur auf ihn macht, bleibt nicht in dieser ersten, unmittelbaren Gestalt, sondern amalgamirt sich mit der subjectiven Thätigkeit; das rein natürliche Wesen des Alls nimmt so einen mehr menschlichen Charakter an; das Naturleben wird zur Mythologie, deren Naturhintergrund aber noch deutlich genug hindurch schimmert.

Die Gottheiten der Epen steigen in Wirklichkeit wie in ihrem Wesen zum Menschen herab, sie kämpfen unter den Menschen und gegen sie, siegen und werden besiegt. Die Götter besu-

chen die Menschen, und die Menschen besuchen die Götter. Die Götter sind auch nicht grade sittlich über die Menschen erhaben; wiewohl würdevoller als der entsittlichte griechische Olymp, laden doch die Götter oft schwere Schuld auf sich, und klagen einander derselben an; Indra begeht Ehebruch und Mord, und erkennt seine Schuld auch an.

[1]) O. Frank, i. d. Abh. d. bayer. Akad. phil. Classe, II, 307. — [2]) Mahabh. III, 39, 1627; Lassen Ind. A. I, 704.

§ 92.

Indem in der epischen Periode der religiöse Gedanke an die Willkür-Dichtung der Phantasie überging, und die concrete Vielheit der Göttergestalten die abstracte Einheit der Vedenlehre überwucherte, war damit auch der bunten Mannigfaltigkeit der dichtenden Vorstellung freier Spielraum gegeben; die Sectenbildung dieser Zeit [1]) bekundet die beginnende Zersetzung des brahmanischen Bewusstseins. Die Secten ruhten darauf, dass die alte Idee der Einheit sich in der Weise aussprach, dass eine beliebig erwählte Gottheit als die höchste Spitze der Göttervielheit erfasst wurde.

Es sind in diesem Zersetzungsprozess nur drei Hauptgestalten möglich, die auf den Trimurti-Göttern beruhen. Die an Brahmâ sich anschliessenden Brahmanen sind eigentlich die, welche die alte Vedenlehre treu festhalten; diese Richtung ist daher auch mehr bei den gelehrten Vedenkundigen als bei dem Volke, welches sich lieber an die lebendigeren Gestalten der Dichtung hält; Brahmâ ist ja aber als die Gottheit des Erzeugens mehr jenseits des wirklichen Seins als in ihr. Die Volksreligion schied sich daher in der Zeit nach den Epen mehr in die zwei Hauptgruppen der Vischnu- und der Çiva-Verehrer. Die drei Hauptrichtungen unterscheiden sich im Grunde nach der Auffassung des wirklichen Daseins; die Brahmâverehrer sagen: das Princip des Daseins ist das einzig Wahre, aber die Dinge selbst existiren nicht wahrhaft; die Vischnu-Verehrer sagen: die Welt ist wirklich, und sie soll auch sein, denn der Gott des bewegten Lebens ist der höchste Gott; die Çiva-Verehrer sagen: die Welt ist wirklich, aber sie soll nicht sein, darum muss sie aufgehoben werden. Der Gedanke der eigentlichen Brahmâ-Verehrer, der am schärfsten in der Vedanta-Philosophie ausgesprochen ist, die ideelle Verneinung der Welt, steht dem Volksbewusstsein zu fern, als dass er im Volke grossen Anklang finden könnte. Die dem gewöhnlichen Menschenverstande am

nächsten liegende und darum auch die volksthümlichste Richtung ist die der Vischnu-Verehrer; aber der Gedanke der Çiva-Secten entspricht mehr der eigentlichen indischen Idee; und der Çiva-Kult ist in der That auch seit der Epenzeit viel mehr verbreitet als der des Vischnu.[2]) Während die ersteren alle Schärfen des brahmanischen Gedankens abgeschliffen, alle verwundenden Spitzen desselben abgebrochen haben, und sich die alten harten Gedanken in behaglicher Weichheit zurecht gelegt haben, sind die letzteren bis zu den grauenhaftesten Consequenzen der Verneinung des Daseins fortgeschritten, die wir später noch erwähnen müssen.

Und während sich die Einseitigkeiten frommer Secten bis zur Verzerrung steigerten, breitete sich zugleich eine Abwendung von dem religiösen Leben, ein grober, sinnlicher Materialismus aus; und inmitten dieser einige Jahrhunderte nach Chr. beginnenden Fäulniss erhielt sich die alte Vedenreligion nur noch als eine vertrocknete Mumie bis in die Gegenwart.

Wir können die Vedenperiode die des Brahmâ nennen, die epische die des Vischnu, die spätere die des Çiva; diese drei Gottheiten treten nicht nur in dieser Reihenfolge an die Spitze der jedesmaligen Religion, sondern die ganze Auffassung und Erscheinung der letzteren trägt den Charakter dieser drei Götter. Die Lehre der Veden versenkt sich in den Grund und Anfang des Daseins, die der Epen in die wirkliche Gegenwart, die der später herrschenden Çivasecten in das Ende der Dinge; die erstere schaut, die zweite handelt, die dritte zerstört. In der ersten Periode überwiegt die Einheit des Seins und auch der Religion; in der zweiten der Gegensatz des Kampfes, in der dritten die in völlige Auflösung der einen Religion übergehende Vielheit; die erste ist die des Gedankens, die zweite die des Willens, die dritte die der verzehrenden Sinnlichkeit, oder wie die Indier es ausdrücken würden, die Perioden des Kopfes, der Brust und des Unterleibes, oder der Brahmanen-, der Xatrija- und der Vaiçjakaste. In der ersten Periode gilt nur die Gottheit, und der Mensch muss sich in der Andacht zu ihr erheben; in der zweiten ist die Menschheit der Schauplatz des wahren Lebens, und die Gottheit steigt zu ihr hernieder, um in ihr verkörpert zu wirken, in der dritten waltet Çiva's Todesmacht, und der Mensch legt im frommen Eifer die mordende Hand an sich selbst. Die Religion der Veden ist erhaben, die der Epen farbenglühend, die der letzten Zeit grauenvoll und verzerrt. Der Vedenbrahmane hat der Gottheit Bild nur in der strahlenden Sonne oder im Glanze

der Morgenröthe oder im Brausen des Sturmwinds, der Indier der Epen in dem menschlichen Helden, in welchem der Gott sich birgt, der Indier der letzten Zeit in ungeheuerlichen Fratzenbildern. Die Religion der Veden ist ein reines Licht, die der Epen ein bewegtes Meer, die der dritten Periode ein verzehrendes Feuer; dort betet der Mensch zu den Göttern, dann kämpft er diesen zur Seite oder auch gegen sie, und zuletzt giebt er verzweifelnd sich selbst auf. In den Veden wird der Wissende der Herr der Welt und den Göttern gleich, in den Epen wird es der muthige Held, in der späteren Zeit fehlt Wissen und Muth. Die Entwickelung des indischen Gottesbewusstseins geht seit der Vedenzeit abwärts.

Die Verehrung Vischnu's war mehr in den milden östlichen Ländern, die des Çiva mehr in den rauheren und milderen Gebieten des Westens und Nordens.[3]) Die Grundlagen der Secten sind schon in den Epen gegeben.

Das Auftreten eines der drei Hauptgötter als höchsten Gottes wird bisweilen dadurch ausgedrückt, dass sein Bild drei Köpfe erhält, so dass sich in ihm die Dreifaltigkeit des göttlichen Daseins vereint, aber so, dass eben das eine Moment an die Spitze tritt; wenn also Çiva mit drei Köpfen erscheint,[4]) so ist er eigentlich der Inbegriff aller drei Götter, aber unter der Herrschaft des verneinenden Elements; als höchster Gott erscheint er schon im Mahabharata.[5])

Die Hauptgruppen theilten sich wieder in kleinere Secten, je nachdem die eine oder die andere Seite der Gottheit hervorgehoben wurde.[6]) Neben diesen Gruppen haben sich noch manche andere gebildet, welche sich untergeordneten Göttern zuwandten. Die Verehrer der Sonne[7]) scheinen nur eine Variation der andern Hauptsecten zu sein, besonders wohl eine populäre Gestalt der eigentlichen Brahmâ-Verehrer. — Wilson zählt als gegenwärtig vorhanden 43 Secten ausser den eigentlichen Bekennern der alten Veden-Religion.[8]) In älteren Zeiten werden abweichende Secten, Leugner des vedischen Glaubens, nur selten erwähnt.[9])

Verächter der Religion, den sinnlichen Genuss für das Höchste haltend, und das religiöse Bewusstsein offen angreifend, sind in unserem Mittelalter schon sehr zahlreich durch ganz Indien. „Nur, was man sehen kann, hat Wahrheit; mit dem Tode ist alles aus; ein anderes Leben giebt es nicht; und Umarmung eines schönen Weibes ist besser als Kasteiung des Körpers;“[10]) das ist die Weisheit der Gottlosen aller Zeiten und Völker.

[1]) Wilson, Religious sects of the Hindus, in Asiatic Res. t. XVI u. XVII; Stuhr, Rel. syst. des Orients, 198 etc. — [2]) Lassen, I, 780; II, 1088. — [3]) Ebend. II, S. 1088.

— [4]) Ebend. II, 1089. — [5]) Ebend. I, 784. — [6]) Wilson, a. a. O. XVI. p. 12 etc. — [7]) Ebend. p. 15. — [8]) Ebend. p. 24. — [9]) z. B. Manu, II, 11; XII, 95. — [10]) Probodha-Chandrodaya, [v. Goldstücker] 1842, S. 64. 65.

II. Die Welt.

§ 93.

Das indische Brahma ist nicht um seiner selbst willen da, sondern nur, um der Grund für die Welt zu sein; der Keim der Welt hat sein Wesen darin, sich zur Welt zu entwickeln. Brahma ist für sich nichts, sondern nur, insofern er für die wirkliche Welt die begründende Voraussetzung ist. Die Welt ist nicht von Gott durch einen Willensact geschaffen, sondern ist aus ihm entfaltet. Brahma breitet sich aus der Einheit zur Vielheit aus, die Welt ist der aufgerollte, aufgethauete Gott.

Das Werden der Welt ist ein Hervortreten von Unterschieden in dem Unterschiedslosen, ein Auftauchen von bestimmtem Dasein in dem reinen, bestimmungslosen Sein, ein Auftreten von Farbe und Schatten in dem reinen Urlicht, eine Trübung der ursprünglichen Klarheit. Die reine Einheit kann zur Vielfachheit des Daseins nur dadurch werden, dass sie sich selbst aufgiebt, aus ihrer klaren Einheit in eine trübe Vielheit übergeht, die Welt wird nur dadurch, dass Gott aufhört, reiner, einfacher Gott zu sein, dass er sich selbst aufopfert. Wir sind hier bei einem Widerspruche angelangt. Das indische Denken hat sich in eine Höhe der Abstraction emporgearbeitet, von der es keinen Rückweg mehr findet. In dem reinen, leeren Ursein ist gar kein Anknüpfungspunkt für eine Welt, ja es ist dieses Ursein das grade Gegentheil jeder Welt, beide vertragen sich gar nicht mit einander; ist das Brahma, so ist nicht die Welt, und ist die Welt, so ist das Brahma nicht; die Welt kann nur dadurch werden, dass das Brahma, also der Grund der Welt, aufgehoben wird. So stehen eigentlich die Sachen; der Indier sucht für die Welt den Urgrund, und hat er diesen gefunden, so kann er daraus nicht mehr zur Welt zurück. Und der Indier ist sich dieses schneidenden Widerspruchs auch sehr wohl bewusst. Die Welt hat in dem reinen Sein keine Begründung, sie hat ein unbegründetes Dasein, sie soll eigentlich nicht sein; denn sie kann nur dadurch werden, dass Gott sich selbst widerspricht, sein wahres Dasein aufhebt.

Der Indier ist zunächst nicht gesonnen, das Dasein der Welt aufzuopfern; er beruhigt sich vorläufig damit, jenen Widerspruch in mythischer Weise anzuerkennen; die Welt wird, sagt

er, dadurch, dass Brahma sich selbst verleugnet, sich selbst kasteit, sich selbst Gewalt anthut, oder dass er geopfert, zerstückelt wird; — oder die Sache geistiger erfassend, erklärt er, in Brahma sei ein unrechtmässiger Trieb, über sich hinauszugehen, eine Sehnsucht, sein eignes, wahres Sein zu verlassen und in einen anderen, unwahren Zustand sich zu begeben, eine sündliche Lust, sich über sein wahres Wesen hinwegzusetzen, an sich selbst irre zu werden. Brahma täuscht sich über sich selbst, indem er sich zur Welt entfaltet. Das ist jene Macht der Täuschung in Brahma, jene Sehnsucht der Liebe zu etwas, was nicht ist, zu einem Nichtigen, jene ungöttliche Lust in ihm, die ihm nicht Ruhe lässt, eine Zeugungslust, deren er sich eigentlich, wie der Mensch der seinigen, schämt, — die Maja. Es ist die Seite der Weltlichkeit in Brahma, die Mutter der Welt, der Eros der Griechen. Um die Welt aus Gott zu gewinnen, bleibt nichts übrig, als in das völlig entleerte Ursein das Moment der Weltlichkeit wieder hineinzusetzen; dass diess aber nur ein Nothbehelf ist, und eigentlich nicht sein sollte, drückt der Indier dadurch aus, dass er dieses weltliche Moment als ein sündliches, unrechtes erklärt.

In den Veden ist die Vorstellung der Zerstückelung Brahma's zur Welt nur schwach angedeutet, wir werden diese Andeutungen noch weiter unten anführen. Die spätere Mythenbildung aber führte diese in einem Hymnus des Rigveda bereits erwähnte Vorstellung in sehr bestimmter Weise aus. Die Weltentstehung ist da die Opferung Brahma's; Brahma wird von den zuerst entstandenen Weltmächten, den Göttern, zerstückt, und wie ein Opferthier feierlich zerlegt, aus seinen Gliedern wird die Welt gebildet. Wir kommen hierauf, so wie auf die Schöpfung durch Selbstqual, später zurück.

Der Gedanke der Maja erscheint in den älteren Theilen der Veden noch sehr blass als ein Verlangen sich zu entfalten. „Damals war nicht Seiendes, noch Nichtseiendes, nicht Welt noch Himmel, noch etwas über ihm; nichts irgendwo, einhüllend oder eingehüllt, noch Wasser, tief und gefahrvoll; Tod war nicht, noch Unsterblichkeit, nicht Unterscheidung von Tag und Nacht. Aber Es (tad) athmete, ohne zu hauchen.... Finsterniss war da; dieses All war in Finsterniss gehüllt und ununterscheidbares Wasser; aber die von der Hülle bedeckte Masse wurde durch die Kraft der Betrachtung hervorgebracht, [hiervon später]. Verlangen (kama, Liebe) wurde zuerst in seinem Geiste gebildet, und dieses wurde der ursprüngliche, schöpferische Same, welchen die Weisen

durch die Einsicht als das Nichtsein erkennen, welches die Fessel des Seins ist;" [die Vielheit entsteht durch das Eintreten der Begränzung, des Nichtseins, in das Sein]. Jedoch vertieft sich der Veda noch nicht genug in diesen Gedanken, flüchtet sich lieber hinter die Unbegreiflichkeit; „wer kann erklären, fährt die Vedenstelle fort, woher und warum diese Schöpfung statt fand? Die Götter sind später als die Hervorbringung dieses Alls. Wer also kann wissen, woher diess hervorgeht, und ob diese Welt gehalten werde durch ihre eigenen Kräfte oder nicht?" [1])

Maja ist in der Sprache der Veden der nach aussen sich wendende, der sich offenbarende Gedanke, das Streben desselben, eine äusserliche Gestalt und Wirklichkeit zu gewinnen, sich in der Welt der Gestalten zu erzeugen; der Begriff der Täuschung ist erst ein späterer, abgeleiteter, und ruht eben darauf, dass die wirkliche, begränzte Welt, die durch jene Maja gezeugt wird, als etwas Unwahres gilt.[2]) Weiter gehen schon die Upanischaden. „Vor allen Creaturen war Maja, in ihr war Dunkelheit, in welcher das Verlangen ruht. Nichts sonst war noch, alles verschlungen in der Macht des Dunkels. Brahma war vertieft im Verlangen; nicht wirkend war er, nicht gewirkt; der Mensch wähnt, Brahma wirke und werde gewirkt, aber er ist frei von beidem; er ist ganz er selbst; wie sollte er wirken, wie gewirkt sein?" [3]) Dieses innere Verlangen, der Trieb aus sich herauszugehen, geht von Brahma auch an die von ihm ausgegangenen ersten Weltmächte über. Das von Brahma erzeugte „Feuer wünschte, ich möge vielfach sein und zeugen; die Gewässer wünschten, wir mögen vielfach sein und zeugen, und sie zeugten die Nahrung, etc." [4]) Es ist da an kein bewusstes, geistiges Wollen zu denken. „Er [das Urwesen], von der Maja bethörten Geistes, körperlich werdend, schafft alles; durch Weiber, Speise, Trank und andere verschiedene Genüsse wird wachend er gesättigt; im Traume dann geniesst dieser Lebendige Lust und Schmerz in der durch seine eigne Kraft entstandenen ganzen Welt; in der Zeit des Schlafes, wenn alles sich auflöst, erlangt er Ruhe." [5]) „Brahma in der Einigung mit Maja hat die Welt hervorgebracht, indem Maja fünfzig Gestalten angenommen... Die Maja, welche das Verlangen Brahma's ist, ist ewig; nicht ewig, sondern vergänglich ist jene, welche die Willenslust der Lebendigen ist. Die Brahmamaja ist ein Meer mit mächtigen Wogen und gewaltigen Strömungen; sie ist die Fülle des Lebens, und zugleich der Abgrund, worin alles versinkt, ein Meer von Licht, Schatten und Finsterniss, die Lebendigen wälzen in dessen Wirbeln so lange sich, als sie sich vom Geiste, der alles bewegt, gesondert wissen." [6])

Wie die täuschende Nichterkenntniss einen Strick für eine Schlange hält, und so in seiner getäuschten Einbildung die Schlange hervorbringt, „so lässt auch die Nichterkenntniss bei dem durch sie umhüllten Geist durch ihre eigne Kraft die elementarische Entwicklung, den Äther u. s. f. zum Vorschein kommen; so gross ist ihre Gewalt. Die Kraft der Verwechselung [Täuschung, Maja] schafft die Welt. Der in der Unwissenheit befangene (bedeckte) Geist ist durch seine eigne Natur wirkende Ursache [die wirkliche Grundlage der Welt], durch die Natur seiner Täuschung ist er materielle Ursache [Veranlassung, dass jener Grund in Entfaltung zur realen, materiellen Welt wirksam ist], so wie die Spinne in Bezug auf ihr Gewebe ihrer eignen Natur nach [als lebendiges Thier] wirkende, der Natur ihres Körpers nach materielle Ursache ist. [Vermöge ihrer Körperlichkeit macht die Spinne ein wirkliches Gewebe; das Materielle, Reale am Gewebe ist durch die Körperlichkeit bedingt; dass aber diese Körperlichkeit überhaupt wirkt, und ein solches bestimmtes Gewebe hervorbringt, davon liegt der Grund nicht im Körper, sondern in dem Leben, in der Organisation; und so liegt in der Einheit Brahmas der Grund der Welt, in der Maja die Bedingung ihres Wirklichwerdens, die Veranlassung zu ihrem Hervortreten]. Aus dem durch die Täuschung, in welcher das Dunkel vorherrschend ist, bedecktem Geiste entsteht der Äther, aus diesem der Wind, aus dem Winde das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde.“ 7) Ähnlich reden die Puranas. „Das höchste Wesen hat in Wahrheit keine Eigenschaften; aber er nimmt sie an durch die Macht der Täuschung (Maja), um die Creaturen zu erzeugen, zu erhalten und zu zerstören.“ 8) — Und das im Geiste der Vedanta geschriebene philosophische Drama Probodha Chandrodaya aus dem zwölften Jahrh. nach Chr. erklärt: „Maja ist unbegreiflich. Gleich einer unzüchtigen Dirne lässt sie den höchsten Geist Dinge sehen, die gar nicht existiren, und täuscht ihn so. Der Göttliche, dessen Glanz dem Krystalle gleicht, der niemals sich verändert, ward durch sie, die Unehrbare, in heftige Unruhe versetzt. Er, der Wissende, hing unklaren Phantasien nach, und da er in den von der Maja bereiteten Schlummer fiel, erblickte er betäubt vielgestaltige Träume: ich bin, diess ist mein Vater, diess meine Mutter, diess mein Feld, mein Reichthum u. s. w. — Wie ein See in den Truggebilden der Mittagssonne erscheint, so entfaltete sich das fleckenlose Licht aus unrichtiger Erkenntniss als Äther, Luft, Feuer, Wasser, Erde.“ 9)

In späten Upanischaden nimmt der Gedanke der Maja bisweilen, in der Darstellung wenigstens, einen dualistichen Charakter an;

Maja erscheint da als der weibliche Grund des Seins, und Brahma erzeugt mit ihr die Welt; [10]) doch ist diess der alten Lehre fremd. — Das Moment des Unrechtes oder des Sündlichen, welches in dem Gedanken der Maja liegt, gewährte selbst einen Anknüpfungspunkt für das Begreifen des Bösen in der Welt; in dem Majagedanken liegt an sich schon eine Zweiheit; einmal nämlich ist Maja und das durch sie Erzeugte göttlich, also gut; andrerseits aber ist sie doch auch wieder die Schattenseite Brahma's, das Unrecht in ihm; und diese Doppelseite offenbart sich nun in einer Doppelgestalt der Creaturen; ist die Creatur einerseits gut, andrerseits nicht gut, so treten diese zwei Seiten auch in der Wirklichkeit als bestimmte und besondere Erscheinungen auf; der Doppelseite der Maja entsprechen gute und böse Creaturen. „In Pradschapati war ein zweifaches Verlangen; aus dem einen wurden die Deva, aus dem andern die Asura. Deva sind die, in welchen Erkenntniss und Werke in Einklang mit dem Veda zusammenstimmen, Asura jene, deren Sinn, dem Veda widerstehend, auf ihre Lüste und Begierden gerichtet ist; von jenen kommt das Gute und Reine, diese hält Willkür und Gelüste fest.“ [11]) So erhält die populäre Vorstellung von bösen Mächten in den späteren Vedentheilen eine tiefere Grundlage. Indess ist diese Auffassung nur vereinzelt, und gehört auch nicht dem höheren Gedankenkreise an, in welchem die dualistische Anschauungsweise des unphilosophischen Verstandes durchaus aufgehoben ist. In der nachvedischen Zeit wurde Maja zu einer wirklichen Gottheit, welche im Gebet um Glück angerufen wurde. [12])

[1]) Rig-Veda, Mand. X, 11,*) in Asiat. Res. VIII, p. 404; Nouv. Journ. Asiat. XI, p. 201. Windischm. 1579. — [2]) Nève, Mythe des Ribhavas, p. 281 etc. — [3]) Maitrajani-Up. bei Wind. S. 1615. — [4]) Chandogja-Upan. VI, 2. — [5]) Kaivalya-Upan. 11. 12; in Webers Ind. St. II, 11. — [6]) Upan. des Jadjurveda, b. Wind. 1614. — [7]) Vedanta-Sara bei Windischm. S. 1782. — [8]) Bhâgavata-Purana, in Nouv. Journ. Asiat. X, p. 359. 367. — [9]) Prob. Chandr. [v. Goldstücker] S. 52. 55. 41. — [10]) Çvetaçvatara-Upan. IV, 5 etc. in Webers Ind. Stud. I, 428. — [11]) Vrihadaranjaka-Upan. b. Wind. 1655. — [12]) Bhagavata-Purana, II, 3, 3. (Burnouf).

*) Da bei den Hymnen des Rigveda eine verschiedene Eintheilung gebraucht wird, eine in acht Aschtaka, und eine in zehn Mandala, deren weitere Theilung ebenfalls verschieden sind, bis jetzt aber nur ein geringer Theil gedruckt vorliegt, so sind wir bei den späteren, nur in Bruchstücken bekannt gewordenen Theilen genöthigt, die verschiedenen Citirungsweisen beizubehalten; wir bezeichnen die zweite durch ein beigesetztes M., die erste und vulgäre gar nicht.

§ 94.

Die Welt ist ohne Berechtigung, besteht nur mit Unrecht; das Brahma, das leere, unterschiedslose Sein ist das einzig Berechtigte; alles Andere ist an sich nichtig. Dieser aus der indischen Grundanschauung nothwendig folgende Gedanke spricht

sich in der Vorstellung der Maja nur in sehr mangelhafter Weise aus. Die Maja ist nur ein nachgiebiges Zugeständniss an das volksthümliche Bewusstsein des gesunden Menschenverstandes, der sich die Wirklichkeit seiner Welt nicht rauben lassen will. Das ist aber eine Halbheit; das populäre Bewusstsein mag sich mit einigen Widersprüchen zurechtfinden, das tiefere philosophische kann es nicht. Hat die Welt kein rechtmässiges, vernünftig begründetes Dasein, so hat sie überhaupt keins. Und diesen Gedanken der Unwahrheit der Welt fasst der philosophische Vedanta tief und scharf auf, und schreitet mit kühner Gedankenkraft bis zur schneidendsten Consequenz fort. Die Entwickelung dieses Gedankens ist etwa folgende:

Brahma ist das allein wahre Sein, das Sein schlechthin, also alles Sein, ausser ihm ist kein zweites; in ihm aber ist absolute Einheit, keine Zweiheit, kein Unterschied. In ihm, dem schlechterdings einigen und unbedingten Sein, ist also kein Grund, aus sich herauszugehen, in ein anderes, nicht einiges, also nicht wahres Sein überzugehen. Brahma hat in sich keinen Grund, sich zur Welt zu entfalten. Diese Grundlosigkeit der Welt spricht sich eben in der Vorstellung von der Maja aus; Brahma begeht ein Unrecht, wenn er sich zur Welt der Vielheit entfaltet, er giebt sich selbst und seinen allein wahren, göttlichen Zustand auf; die Welt kann nur durch eine Täuschung Brahma's, durch eine Versündigung an sich selbst entstehen. Das ist aber in sich widersprechend; die Vorstellung der Maja ist nur als ein unvernünftiges Moment willkürlich in das Wesen Brahma's hineingeschoben, dem es schlechterdings widerspricht; in dem reinen, unterschiedslosen Brahma ist für ein solches ungöttliches, unwahres Streben nicht die geringste Möglichkeit gegeben. Die Maja ist ein Phantom; wahr ist an ihr nur der Gedanke, dass die Welt unrechtmässig existirt, eigentlich nicht sein soll. Aber soll sie nicht sein, dann ist sie auch wirklich nicht. Es ist die Natur der Täuschung, dass sie sich selbst aufhebt. Sagten wir anfangs: die Maja täuschte das Brahma, erregte in ihm die böse Lust, sich selbst aufzugeben und zu entfalten, — so wendet sich jetzt die Sache um; die Täuschung bethört nicht das Brahma, sich zur Welt der wirklichen Dinge zu entfalten, sondern sie bethört uns, dass wir die Welt für wirklich halten; nicht Brahma, sondern wir werden von der Maja irre geführt. Die Welt ist wirklich nicht, scheint nur zu sein, und dieser Schein ist die Maja. Die Wolke, welche vorhin die Ursonne umdüsterte, so dass sie ein glühendes Roth um sich ausstrahlte,

hat sich jetzt zur Erde niedergesenkt und gaukelt uns in phantastischen Nebelbildern eine Welt vor. Diese Maja, die unsern Geist berückt, ein Traumbild für eine Wahrheit zu halten, wird von der erkennenden Weisheit durchbrochen, und wir wissen es nun: Brahma allein existirt, das leere, einige Sein, und alles Andere scheint nur zu existiren, die ganze Welt ist ein Traumbild, aber nicht Brahma träumt es, sondern wir, die Unwissenden; und Weisheit ist es, zu erwachen.

„Es existirt kein anderes Wesen als Brahma; — er ist ganz allein.“[1]) — „Wie das täuschende Spiel eines Gauklers blosser Schein, so ist das Schauspiel der Welt ein Schein ohne Sein. Wie die Traumwelt eine Täuschung ist, so ist auch die Welt des Wachens einem Traume gleich.“[2]) — „Ausser Brahma ist nichts. Alles was ausser ihm zu existiren scheint, ist eine Täuschung, wie der Schein des Wassers in der Wüste. Die Welt scheint nur so lange wirklich zu sein, bis Brahma begriffen ist, der in allen Dingen ungetheilt wohnt, so wie eine Perle von Silber zu sein scheint.“[3]) — „Der scheinbar Lebendige hält diese scheinbare Welt für wirklich; der wirklich Lebendige [der Erkennende] aber für falsch; er erkennt nur die Einheit mit Brahma für wirklich; nichts anderes wird gesehen; es wird nur durch Unwahrheit gesehen.“[4]) — „Die Unwissenheit hat eine doppelte Macht: Verhüllung und Verdeckung. Die Macht der Verhüllung besteht darin, dass, wie eine Wolke die viele Meilen weit ausgedehnte Sonnenscheibe durch das Versperren des Weges den Augen des Beobachters verdeckt, so die Unwissenheit den ungetheilten, dem Weltumtrieb nicht unterworfenen Geist durch die Versperrung der Vernunft des Betrachtenden verdeckt; so gross ist ihre Kraft. Wie der, dessen Gesicht durch eine Wolke bedeckt ist, die Sonne für wolkenbedeckt und des Glanzes beraubt hält, höchst bethört, so ist es mit dem Geiste [Brahma], welcher dem, dessen Auge bethört ist, wie gebunden [an die Endlichkeit] erscheint. Für den Geist, der durch diese Täuschung bedeckt ist, entsteht die Einbildung [Vorstellung] der Weltumwälzung, d. h. des Wirkens, Geniessens, des Glücks und des Unglücks. Die Macht der Verwechselung aber besteht darin: wie man von Täuschung umfangen einen Strick für eine Schlange ansieht, und so durch die Einbildung eine Schlange erzeugt, so lässt auch die Täuschung (das Nichtwissen) für den von ihr umhüllten Geist die Entwickelung der Elemente, den Äther u. s. f. zum Vorschein kommen. Deswegen heisst es: die Kraft der Verwechselung schafft die Welt [zunächst als Maja bei Brahma, vgl. § 94, dann bei dem menschlichen Geiste].“[5]) Der Irrthum ist

also theils negativ, indem dem menschlichen Geiste das wahre Wesen verdeckt ist, theils positiv, indem der Mensch ein falsches Sein sich einbildet, das wahre Wesen mit dem falschen vertauscht. Die Täuschung des Urbrahmas und die des menschlichen Geistes laufen übrigens in den Darstellungen oft in einander, und diese werden dadurch zweideutig; je klarer aber der Gedanke überhaupt gefasst wird, um so mehr verschwindet diese Zweiheit; der betrachtende Menschengeist fällt ja mit Brahma zusammen. „Die Unterscheidung zwischen dem Lebendigen [dem einzelnen Geist] und dem höchsten Herrn [Brahma] ist nur durch falsche Erkenntniss bewirkt, nicht an sich selbst wirklich vorhanden. Es ist nur ein höchster Herr, ewig, einfach; vielfach ist er nur durch bethörende Unwissenheit.“ [6]) — „Wenn durch das Wort: Das bist Du [d. h. der Mensch ist von Brahma nicht verschieden] erkannt wird, dass kein Unterschied ist [zwischen dem Urwesen und der Vielheit], dann verschwindet bei den einzelnen Lebendigen die Nothwendigkeit, der Weltumwälzung unterworfen zu sein, und bei Brahma das Schaffen, weil der ganze Vorgang der Zertheilung [der Ureinheit], durch falsche Erkenntniss hervorgerufen, durch die richtige Erkenntniss aufgehoben wird. Woher also die Schöpfung? Die Weltumwälzung ist ein Irrthum, hervorgebracht dadurch, dass man nicht unterscheidet die Masse von Täuschungen von Namen, Gestalt u. s. w., welche alle durch die Unwissenheit entstanden sind. Sie hat keine höhere Wirklichkeit [als die des Scheines].“ [7]) — Der Brahmakundige sieht die sinnliche Welt „nicht als wirklich an, so wie der, welcher weiss: das ist ein täuschendes Kunststück, wenn er auch dieses Kunststück sieht, es doch nicht als wirklich sieht, wegen der Schriftstelle: Mit Augen ist er wie ohne Augen, mit Ohren wie ohne Ohren.“ [8])

[1]) Colebr. Essais sur la phil. 188. — [2]) Maitrajani-Upan. b. Wind. 1598. — [3]) Sankara, Atma-Bodha, 63. 7, b. Colebr. Essais p. 266. etc. — [4]) Lehrsätze des Vedanta, 41 — 43. b. Wind. 1776. — [5]) Vedanta-Sara bei Windischm. 1781; vgl. Vedanta-Sara v. O. Frank, S. 6. 10. 11. — [6]) Fr. Windischmann, Sancara, p. 164. — [7]) Sankara b. Wind. 1767. — [8]) Vedanta-Sara, ebend. p. 1444. —

§ 95.

So schreitet die brahmanische Einheitslehre in dem folgerichtigen Gange der Entwickelung bis zur kühnen Verneinung der Welt. Das vernünftige Denken wollte über die Zweiheit und Vielheit sich zur Einheit des Seins emporarbeiten, und es errang auch in der That diese Einheit, aber um den Preis der ganzen Welt; — das ist dem Indier nicht zu theuer erkauft; wenn er nur jene hat, so frägt er nichts nach Himmel und

Erde; und wenn er darnach frägt, so findet er sie nicht mehr. An seinem Ziele angekommen, weiss er seinen Weg nicht mehr zur Welt zurück zu finden; er hat des Weltenstromes Quelle aufgegraben, und da er bis zur Geburtsstätte der Fluthen hindurchgedrungen, giebt die Quelle kein Wasser mehr; von der ganzen reichen Weltfülle bleibt dem Brahmanen nichts als die Einheit aller Einzelwesen; die Unterschiede sollen nicht erkannt sondern verneint werden; um die Welt der Vielheit zu begreifen, suchte der ringende Geist die Einheit, und da er sie gefunden, verschwindet ihm die Welt. Die Chinesen hatten die wirkliche Welt, denn sie gingen von der Voraussetzung der Urzweiheit aus, der Urkraft und der Urmaterie; die Brahmanen wiesen die weibliche Urmaterie zurück, behielten nur die männliche Urkraft, aber diese blieb ewig unfruchtbar. Mit dem Gedanken des leeren einigen Seins endet die indisch-brahmanische Geistesarbeit; sie ist mit der Welt vollständig fertig geworden; die Welt ist fort, und da ist weiter nichts mehr zu denken und zu begreifen, denn alles, was ich sonst noch denken und begreifen sollte, ist ja nicht. Die erwähnte Mythe, welche im Volksbewusstsein die Welt retten will, lässt die Gottheit um der Welt willen als Opfer zertheilt werden; die consequente Philosophie bringt die Welt der Gottheit zum Opfer. Die Einheit ist die Errungenschaft der indischen Geistesarbeit, und bei dieser Errungenschaft endet sie auch; sie hat ihre weltgeschichtliche Aufgabe gelöst, und andere Völker nehmen die Arbeit des Gedankens da wieder auf, wo der indische Geist seinen Stab niederlegte. Wir dürfen jenen errungenen Gedanken ja nicht zu niedrig anschlagen, so hart seine Erscheinung auch ist, denn hier zum ersten Male ist dem vernünftigen Bewusstsein, welches unbedingt die Einheit des Seins fordert, sein Recht zu Theil geworden; und grade, dass diesem Gedanken das höchste Opfer gebracht wird, was der Mensch bringen kann, die Wirklichkeit der ganzen Welt, das ist das Grossartige in dem indischen Gedanken.

Das Volksbewusstsein folgt zwar nicht der Philosophie in ihre kühne Verneinung der Welt, es hält das Dasein der wirklichen Dinge zunächst fest, aber eine tiefe Ahnung von der innern Nichtigkeit der Welt durchzieht alles indische Sinnen und Denken, und dieses Trauergefühl bricht durch die frohesten Töne indischer Poesie immer wieder hervor; der ganze indische Kultus athmet diese Ahnung, und was die Philosophie keck und rücksichtslos ausspricht, das macht sich als innerer Drang im Volksleben praktisch kund.

Jene düstere, den Lebensfrohsinn unheimlich und schreckend umgarnende und niederbeugende Idee, gross und kühn in ihrem Inhalt, aber durch ihre Einseitigkeit unwahr, und dem Menschen die Freude am Dasein verkümmernd und verargend, zieht sich durch das ganze Bewusstsein der Indier hindurch. In immer wiederkehrenden, sanft schwermüthigen Klagen bricht das wehmüthige Trauergefühl des Hindu über das Nichtige der Welt, über die Vergänglichkeit alles Daseins, nicht bloss des sinnlichen, auch durch den Laut der Freude hindurch. Alles ist eitel und alles vergeht, nichts bleibt als das bleiche, unlebendige Brahma; alles Leben und Lebensfrohe, — es ist alles vom Übel und dem Tode geweiht, alles wird verschlungen in das grosse Meer des stummen Alls; und umdüsternd durchzieht auch das froheste Gefühl des Indiers der Gedanke: es ist doch alles eitel, alles Schein. Still, sanft und schwermüthig wie der Charakter des Volkes ist seine Poesie. In dem schönsten Lande der Erde wird der Mensch seines Daseins nicht froh, „in dieser schrecklichen, fort und fort gehenden Umwälzung der Wesen" (Manu).

„Wie nur gereiften Baumfrüchten vor dem Falle zu bangen braucht,
So nur dem, der erzeugt wurde, vor dem Tode zu bangen braucht.
Die Tage der Sterblichen flieh'n bald vorüber in dieser Welt,
Verzehren eilig dies Leben, wie Gewässer der Sonne Gluth.
Über dich selber nur jammere, über Andre was jammerst du,
Da ja dein Leben hinschwindet, magst du stehn oder wandeln auch?
Mit uns wandert der Tod immer, mit uns webet und ist er stets.
Wenn wir ferne auch forteilten, mit uns kehret der Tod zurück. —
Wie im Meere ein Holzsplitter zu dem andern gelangen mag,
Und nachher wieder wegeilen, war er auf kurze Zeit vereint,
So auch die Gattin, Blutsfreunde, Söhne und jeglicher Besitz,
Sie entfliehn uns; unausweichlich bleibet uns immer ihr Verlust." [1])
„Ein Tropfen, der am Lotosblatte zittert,
So ist das flücht'ge Leben schnell verwittert. — —
Acht Urgebirge nebst den sieben Meeren
Die Sonne, wie die Götter selbst, die hehren,
Dich, mich, die Welt, — die Zeit wird all's zertrümmern,
Warum denn hier sich noch um irgend etwas kümmern?" [2])

Das ist der überall hervorklingende Ton; und auch die heitere Poesie der Indier ist durchwoben von einem schwermüthigem Hauche; immer wieder richtet sich von dem Jubel der Freude der Blick hin auf „den zitternden Tropfen am Lotosblatte," ein unaufhörlich wiederkehrendes Bild des menschlichen Lebens. Es ist eben nicht bloss das Gefühl der Vergänglichkeit, sondern das ahnende Bewusstsein von der inneren Wesenlosigkeit aller Dinge, was dem Indier alle Freude an der Welt verkümmert.

[1]) Ramajana, II, 75. — [2]) Sankara Atschatja, n. Höfer.

§ 96.

Das religiöse Volksbewusstsein, obwohl die Nichtigkeit der Dinge ahnend, leugnet doch nicht ihr Dasein, sondern hält an ihrer Wirklichkeit fest, und sucht eben in dem Gedanken der Maja die Vermittelung des Widerspruchs zwischen dem unterschiedslosen Ursein und der vielfachen Welt. Ist diese Kluft einmal durch einen kühnen Schwung übersprungen, ist in der Maja das weltliche Element in Brahma gesetzt, so erfolgt die Entwickelung der Welt aus Brahma in unbehinderter Entfaltung. Diese wird zwar in den Religionsschriften und in der Philosophie in sehr verschiedener Weise dargestellt, aber durch alle Kosmogonieen, — ein Lieblingsgegenstand indischer Litteratur, — geht doch derselbe Grundton hindurch. Das Urbrahma ist seinem Wesen nach das in eine klare, durchsichtige Mischung aufgelöste All, in welcher alle Gegensätze und Unterschiede neutralisirt und aufgehoben sind; — wir sprechen hier nicht von einem materiellen Chaos; — in dieser hellen unterschiedslosen Auflösung bewirkt der elektrische Funke der Maja eine Scheidung; die Mischung trübt sich, und die aufgelösten Bestandtheile treten auseinander, krystallisiren oder schlagen sich nieder. Oder Brahma ist der Keim, aus welchem sich der ganze Baum der Welt entwickelt. Das ist bildlich der Grundcharakter der indischen Kosmogonien. In den einzelnen Darstellungen verdeckt viel Phantastisches den eigentlichen Gedanken.

Die Weltschöpfung ist eine blosse Ausbreitung des Urwesens; wie eine Spinne ihr Gespinnst aus sich selbst zieht, und sich so gleichsam selbst ausbreitet, wie die Schildkröte durch Ausstrecken ihrer Glieder sich selbst ausdehnt und aus ihrer einfachen Gestalt in eine vielgegliederte übergeht, so dehnt sich Brahma zur Welt aus. Die Weltschöpfung ist eine Emanation. „Wie die Funken aus der Flamme oder einem glühenden Eisen hervorgehn tausendfach, so gehn alle Wesen hervor aus dem Unveränderlichen, und kehren in dieses zurück.“ 1)

Dieser Gedanke der Entfaltung Brahma's als des Weltkeims ist der Kern der ganzen brahmanischen Weltanschauung; er kehrt überall wieder, und wir müssen ihn scharf und bestimmt erfassen. Was sich entfaltet, das ist in zwei verschiedenen Zuständen doch wesentlich dasselbe; das Nichtentfaltete ist dem Wesen nach eins mit dem Entfalteten, nur die Form ist eine andere. Das Zweite ist in dem Ersten schon vorhanden, nur noch nicht auseinander gelegt; und der Keim geht andererseits über in seine Entfaltung. Das Innere tritt nach aussen, das

scheinbar Unterschiedslose rollt sich auf, das reine Urlicht zertheilt sich in seine Farben. Die Welt ist der Bach, der aus der Gottesquelle strömt; das Wasser ist in beiden dasselbe, nur einmal verborgen, das andre Mal hervorsprudelnd und auseinander fliessend. Die indische Welt verhält sich zu Gott nicht wie die geschaffene Welt im Monotheismus zu Gott sich verhält, sondern viel eher, wie sich in der christlichen Dreieinigkeit der Sohn zum Vater verhält.

Bei diesem Ausströmen oder Ausstrahlen der Welt aus Gott liegt der Gedanke sehr nahe, dass die dem ausstrahlenden Mittelpunkt näher liegenden Creaturen das göttliche Sein in höherem Grade in sich tragen als die entfernteren. Je mehr sich der Urstamm verzweigt, um so schwächer werden die Zweige, je weiter das Licht strahlt, um so mehr verblasst es. Die ersten entstandenen Weltwesen haben das Göttliche am intensivsten in sich, — es sind die Götter, die in der eigentlich indischen Lehre unbedingt als Creaturen zu betrachten sind, ähnlich den Engeln in monotheistischen Lehren. Alle Weltbildung durch Entfaltung geht abwärts; die zuletzt entstandenen Wesen sind die unvollkommensten. Sehr gewöhnlich ist der Gedanke, dass die zuerst entstandenen Abzweigungen des göttlichen Urstamms sich nun ihrerseits ebenso entfalten und verzweigen wie dieser, also als demiurgische Mächte auftreten. Es ist dabei ziemlich gleichgültig, ob diese ersten Weltmächte als Natur-Elemente auftreten oder als Geister, denn aller Geist trägt hier doch noch Natur-Charakter an sich.

Der Gedanke der Maja aber, dessen letzte Folge die Aufhebung der Welt war, erscheint auf dieser Stufe der mehr volksthümlichen Auffassung in dem Gedanken wieder, dass Brahma die Welt durch Selbstpeinigung, durch Askese [tapas] erzeuge; das Brahma muss sich in der That selbst Gewalt anthun, muss sich in seinem wahren Sein verleugnen, wenn die Welt werden soll; die Weltbildung ist eine Qual für Gott, denn er geht aus seiner Wahrheit in einen unwahren Zustand über. Dieser von der ältesten Zeit bis in die spätesten Purana hinab immerfort wiederkehrende Gedanke muss in seiner ganzen schweren Bedeutung genommen werden, er ist durchaus der indischen Weltanschauung wesentlich. Die Qual, welche das vernünftige Denken erleidet, wenn es aus dem leeren Einen die Welt der Vielheit begreifen will, spricht sich in dieser Qual aus, welcher das Brahma selbst sich unterzieht, wenn er die Welt bildet.

Damit hängt ein anderer, scheinbar entgegengesetzter Gedanke zusammen. Die Weltbildung ist nur eine flüchtige, ober-

flächliche Veränderung in Gott, ein leicht vorübergehender Traum, es wird mit ihr niemals recht Ernst. „Spielend gleichsam wirkte er diess;“ das heisst nicht etwa: die Weltbildung war dem Brahma leicht, sie ist ihm ja viel eher eine Qual, sondern: es ihm nicht Ernst damit, es kommt zu nichts Rechtem, die Welt gelangt nicht zu einem berechtigten, wirklichem Dasein, sie bleibt immer nur ein leichtes, zweckloses Spiel, ein Kind der Laune, baldigem Verschwinden geweiht.

„Wie die Spinne die Fäden aus sich herausgehen lässt und sie zurückzieht, so wie die Pflanzen aus der Erde spriessen und wie aus dem lebenden Menschen die Haare entwachsen, ebenso entkeimt diess Weltall dem ewigen Wesen.“[2]) „Wie der Seidenwurm aus seinem eignen Speichel den Faden macht, so schafft der Geist sich selbst an verschiedenen Geburtsstätten.“[3]) „Wie die Wellen und der Schaum in dem Meere entstehen und wieder zerfliessen, so die Welt aus dem Brahma; und wie Milch sich verwandelt in Käse, und Eis in Wasser, so verwandelt sich Brahma in die Weltgestaltungen.“[4]) Die Schöpfung ist „ein Hervortreten von Namen und Gestalten in dem brahmagestaltigen Wesen, wie das Entstehen des Schaumes im Meere.“[5]) — „Einer ist der Lebensgeist [bhutatma], der rings in allen Wesen ruht, einfach und vielfach zeigt er sich, wie in des Wassers Fläche der Mond; und wie der in einem Gefässe vorhandene Äther bleibt, auch wenn der Krug zerbricht, so ist der Lebensgeist; wie solcher Krug zerbricht fort und fort alle Gestalt. So lange er [der Geist] mit Namen und Form begabt ist [wie das Tao des Laotse, § 26], so lange weilt er im Irrthum; wenn durchbrochen das Dunkel ist, erschaut die einzige Einheit er.“[6])

Eine der ältesten Kosmogonieen der Veden ist folgende: „Die Sonne ist das Brahma; so ist die Lehre, diess ihre Erklärung: Im Anfang war dieses All nicht seiend; Das war seiend; es veränderte sich, es ward ein Ei; diess lag ein Jahr; es spaltete sich; die beiden Schalen waren Gold und Silber; das Silber ist die Erde, das Gold der Himmel.“[7]) Die im Texte folgenden dunklen Gedanken sind deutlicher in den verwandten Stellen ausgedrückt. Der Grundgedanke ist überall der, die wirkliche Welt ist nicht etwas Anderes als das Brahma, sondern ist dieses selbst; das Brahma verwandelte sich in die Welt, wie der Keim in die Pflanze.

„Zuerst war ein Geist, von dem alles erzeugt ist. Dieser, in seiner Einsamkeit unbefriedigt, betrachtete sich selbst; er wollte, dass er viel und verschieden sei. Da erschien er als Vieles und Verschiedenes, und die Gestalten verschiedener Art wurden hervorgebracht. Diese waren starr wie die Steine, und ohne Lebenshauch

wie trockne Bäume. Der Geist, noch unbefriedigt, wollte, dass er in sie eingehe, und dem Winde gleich geworden ging er in sie ein, ... und belebte den Leib. In die Höhle [des Herzens] eingegangen [als einzelner Menschengeist], wusste er: ich habe mein Werk noch nicht vollbracht. So fasste er dann Lust, ausser sich zu sein, und wirkte die fünf Sinne und die Organe der Thätigkeit, und, seine Strahlen aus diesen in sich zurücknehmend [durch die Sinne und durch die Handlungen die Aussenwelt empfindend] genoss er sinnliche Lust, und die Welt war für ihn vollendet. Auf solche Art ist dieser Geist, an sich alles umfassend und begreifend, in die Fesseln der guten und bösen Werke gefallen [als Einzelseele]; er erscheint getheilt und verschieden, er, der an sich fessellos ist. Der Unbewegte, Mühelose erscheint beweglich und beschäftigt.[8]")

„Göttlich, gestaltlos ist der Geist [Puruscha], das Innere und Äussere der Wesen durchdringend, ungeboren, ohne Athem, ohne Herz [manas], glänzend, erhoben über das Höchste und Unveränderliche. Aus ihm entsteht der Lebenshauch, das Gemüth und alle Sinne etc. Das Feuer ist sein Haupt, Sonne und Mond seine Augen, die Weltgegenden seine Ohren, der Wind sein Athem etc." [9])

„Er hat Tausende von Köpfen, [Puruscha, der Geist,] Tausende von Augen, Tausende von Füssen; und zu gleicher Zeit, wo er gänzlich die Erde durchdringt, bewohnt er [im menschlichen Körper] eine Höhlung von zehn Zoll Höhe. Puruscha ist alles, was ist, was gewesen ist, was sein wird; er ist der Spender der Unsterblichkeit; denn er ist's, welcher durch die Nahrung [welche in die Geschöpfe eingeht] aus sich heraus in die Entfaltung geht. Sieh seine Grösse! Aber Puruscha ist noch mehr, die Gesammtheit der Creaturen ist nur der vierte Theil seines Wesens; die drei andern Theile sind unsterblich im Himmel; sich zu drei dieser Theile in die Höhe erhebend, bleibt Puruscha ausserhalb der Welt, der vierte Theil bleibt hier unten [um geboren zu werden und zu sterben] wechselsweise; dann sich vervielfältigend durchdringt er, was sich nährt und was ohne Nahrung besteht. . . Als die Götter, den Puruscha zum Opfer machend, die Opferung vollbrachten, ... wurde aus seinem Munde der Brahmane, seine Arme wurden der königliche Stand, seine Schenkel wurden zum Vaiçja, der Çudra entstand aus seinen Füssen; der Mond entsprang aus seinem Herzen, aus seinen Augen die Sonne, aus seinem Munde Indra und das Feuer, aus seinem Athem ward der Wind. Aus seinem Nabel entstand der Luftkreis, der Himmel aus seinem Kopf, die Erde aus seinen Füssen, der Raum aus seinen Ohren; so bildeten sie die Welten; — so opferten die Götter dem, der das Opfer selbst ist." [10]) Dieselbe

Vorstellung, nur ohne ausdrückliche Erwähnung der Opferung kommt sonst noch oft vor. „Die Erde ist aus Brahma's Füssen entsprungen, aus seinem Kopfe der Himmel, aus der Nase der Hauch, aus dem Ohre die Himmelsgegenden, aus dem Auge die Sonne“ etc. [11])

Die Kosmogonie der zum Rigveda gehörigen Upanischade Aitareja-Aranjaka ist folgende: „Im Anfang war Es (tad) allein, der Geist; nichts ausser ihm, Thätiges oder Ruhendes. Er dachte: ich will Welten entlassen; und er entliess Welten: Wasser, Licht, Vergängliches und die Gewässer. Wasser war über dem Himmel, welcher es trägt; der Luftkreis umfasst Licht, die Erde das Vergängliche; in der Tiefe sind Gewässer. Er dachte: das sind wirklich Welten; ich will Hüter der Welten machen. Da bildete er aus den Gewässern den Puruscha [Geist], ein gestaltetes Wesen. Er schaute es an, und des Angeschauten Mund öffnete sich wie ein Ei; aus dem Munde ging hervor Rede und aus der Rede Feuer. Aus der Nase wehete Hauch, und der Hauch breitete sich aus zur Luft. Es öffneten sich die Augen, und aus den Augen entsprang ein Lichtglanz, und aus dem Glanze ward die Sonne. Es thaten sich auf die Ohren, und aus den Ohren kam das Hören, und aus dem Hören entfaltete sich der Raum. Es öffneten sich die Poren der Haut, und aus der Haut sprossten Haare, und aus den Haaren wurden Pflanzen. Es öffnete sich die Brust, und aus der Brust trat hervor das Herz, und aus dem Herzen ward der Mond. Es barst der Nabel, und aus dem Nabel kam der verzehrende Hauch und aus diesem der Tod. Es öffnete sich das Zeugungsglied, und es ergoss sich daraus zeugender Same, und aus diesem entstanden die Gewässer.“ — Der Sinn dieses, noch ziemlich roh gezeichneten Bildes, dessen einzelne Züge nicht allzuscharf erwogen werden wollen, ist der: das Ureins entliess aus sich elementare Naturstoffe, verwandelte sich in Natur, breitete sich in räumlichen Stoff aus; vorher gestaltlos und leeres Eins, gewinnt es nun Gestalt und Vielheit; das gestaltete Brahma ist eben jener so oft wiederkehrende Puruscha, vorgestellt unter menschlicher Gestalt; er ist der offenbare, der sinnlich und concret gewordene Gott; — und dieser verwandelt sich nun in die wirklichen Naturdinge, während die ursprünglichen Elemente noch ganz formlose, chaotische Übergangswesen waren. Der Puruscha ist nicht mehr das abstracte Ureins, sondern dasjenige, welches die Vielheit bereits in sich trägt. Um von Brahma zur Welt zu gelangen, muss erst das einige Brahma sich selbst in ein vielfaches, gestaltetes umwandeln, muss erst zur Weltbildung zurecht gemacht werden, denn an sich ist es dazu völlig unbrauchbar; es wird gewissermassen einem chemischen

Process unterworfen, erst in allgemeine Elemente aufgelöst, und schiesst dann als gestaltetes, krystallisirtes Wesen an; und in dieser Gestalt eignet sich das Brahma erst zur Weltbildung. Der Puruscha ist nicht mehr das leere Ur-Ei der Welt, sondern in ihm ist Brahma zu einem bereits gegliederten Welt-Fötus geworden, an dem alle Weltgestalten bereits embryonisch vorhanden sind. Die Hauptsache ist die: die einzelnen Welt-Elemente sind nicht durch Brahma frei geschaffen, sondern sind aus ihm geworden, indem er sich selbst in sie verwandelte. — Der Vedentext fährt fort: „Diese Götter [deva, nämlich die genannten Natur-Elemente], so gebildet, fielen in das ungeheure Meer [aus welchem Puruscha aufgestiegen; sie hatten noch keine selbstständige Haltung in dem noch chaotischen Urzustand], und zu Ihm [Brahma] traten sie mit Hunger und Durst und sprachen: Gieb uns eine Gestalt, in welcher wohnend wir Nahrung geniessen mögen. Er bot ihnen die Gestalt der Kuh; sie sagten: diese genügt uns nicht; er zeigte ihnen die Gestalt des Rosses; sie sagten: auch diese genügt uns nicht; er zeigte ihnen die Menschengestalt; da riefen sie: wohlgemacht; o wunderbar! — Deswegen ist der Mensch allein Wohlgestalt. Er gebot ihnen, ihre angemessene Stellung einzunehmen. Feuer ward Rede und ging ein in den Mund; Luft ward Hauch und ging in die Nase; die Sonne ward Gesicht und durchdrang die Augen; der Raum [Äther] ward Gehör und nahm seine Stelle im Ohr; die Pflanzen wurden Haare und bedeckten die Haut; der Mond ward Herz (manas) und ging in die Brust; der Tod ward verzehrender Hauch und durchdrang den Nabel; Wasser ward zeugender Same und erfüllte die Zeugungsglieder.“ — Das in die Natur-Elemente zertheilte Urbrahma, das ist der Sinn, sammelt seine Glieder, vereinigt alle seine Strahlen in einem Punkte, der das Urlicht wiederspiegelt; der Mensch ist das Abbild des Weltalls, der Mikrokosmos. Der in den Elementen aus sich herausgegangene Puruscha gestaltet sich im Menschen von neuem in Weise der Einzelheit; der Mensch ist das Ebenbild Gottes; in ihm kehrt die Gottheit aus ihrer Zerstreuung wieder zu sich zurück. Der Ursame hat sich zu einer vollen Pflanze entwickelt, aber diese kehrt wieder zum Samen zurück, den sie selbst erzeugt. Der Mensch ist nicht in ganz gleicher Linie mit den andern Creaturen, sondern ist das Product sämmtlicher kosmischen Factoren; die Natur ist ganz ebenso der auseinandergelegte Mensch, wie der auseinandergelegte Urgott, und der Mensch ist die subjectiv gewordene Natur; die Elemente sind die objectiven Sinne, und die Sinne sind die subjectiv gewordenen Elemente; das Auge und das Licht sind gleichen Wesens,

und darum eben sind sie für einander da. Dieses Verhältniss des Menschen und des Natur-Alls zu einander ist ein bei den Indiern überall anerkannter Gedanke, der aber nicht ihnen allein gehört, sondern auch bei den andern Völkern des indo-germanischen Stammes wiederkehrt. — „Er dachte: das sind Welten und Herren der Welten; für sie will ich Nahrung bilden. Er schaute die [lebensschwangeren] Gewässer an, und aus den angeschauten Gewässern ging eine Gestalt hervor, und Nahrung ist die erzeugte Gestalt. So gebildet, wandte sie sich weg und suchte zu entfliehen. Der Mensch suchte sie durch Rede zu fassen," — dann durch seinen Athem, seinen Blick, sein Gehör etc., aber er vermochte es nicht; — „zuletzt suchte er sie durch den verzehrenden Hauch [apana, eigentlich der herabführende Hauch, der Weg nach unten, im Nabel oder Bauche wohnend] zu ergreifen und auf diese Weise verschlang er sie." Die Nahrung spielt in der indischen Weltlehre eine grosse Rolle, und hat eine tiefer gehende Bedeutung. Götter und Menschen bewahren ihr Leben nur durch die Nahrung; es ist diess die Aufnahme des durch das Weltall ausgebreiteten Göttlichen in das einzelne Dasein, das Trinken aus der Quelle der Gottheit selbst; der Mensch ist zwar an sich selbst schon von göttlichem Wesen, und aus dem Gottessein hervorgegangen, aber weil er ein vergängliches Einzelwesen ist, so bedarf er der steten Erneuerung dieses seines göttlichen Elementes; und in dem Nahrungsstoffe der Natur ist die Gottheit in verstärktem Maasse, concentrirt vorhanden; Nahrung nehmend liegt der Mensch wie ein Kind an den Brüsten der göttlichen Mutter und nimmt den göttlichen Lebenstoff in sich auf. Weil ein Mensch, sagt der Indier, ohne Nahrung alle Kraft und alles Bewusstsein verliert, so ist die Nahrung die Quelle aller leiblichen und geistigen Kraft. 13) Wir müssen diese Auffassung im Auge behalten, wenn wir die Opfer-Idee der Indier verstehen wollen. — „Er [atma] bedachte: wie kann dieses [der Leib] bestehen ohne mich? Trennend die Nath [des Schädels] drang er hinein auf diesem Wege... So eingegangen [als beseelender Geist] unterschied er [erkennend] die Elemente: was sonst als Es ist hier vorhanden? Und er betrachtete die weite Ausdehnung, ausrufend: Es habe ich gesehen; darum heisst er Idamdra [Es-sehend] oder Indra [eine spätere, allegorische Deutung]." So die Upanischad. — Ist das Weltall überhaupt das entwickelte Brahma, so ist es der menschliche Geist in einem eminenten Grade, ist der in der Welt potenzirte Urgeist. Die Parallele mit der Menschenschöpfung der Genesis liegt nahe. Die Stellung des Menschengeistes zur übrigen Welt werden wir später erörtern.

„Seiend war Diess, o Guter, von Anfang, Eines ohne Zweites. Einige [die Buddhisten?] sagen: Nichtseiend war diess alles von Anfang, Eines ohne Zweites; aus diesem Nichtseienden wurde das Seiende erzeugt. Wie kann diess aber so sein? Wie könnte aus dem Nichtseienden das Seiende erzeugt werden? — Seiend war Es am Anfange, Eines ohne Zweites; es wünschte: ich möge vielfach sein und zeugen, [das Moment der Maja]. Es entliess aus sich das Feuer. Das Feuer wünschte: ich möge vielfach sein und zeugen; es zeugte das Wasser; deshalb, wo irgend ein Mensch schwitzt [Feuer in sich hat], da entsteht Wasser. Das Wasser wünschte: ich möge vielfach sein und zeugen; es zeugte die Nahrung; deshalb ist da, wo es regnet, die meiste Nahrung; aus dem Wasser entsteht die Nahrung.“ [14]) — „Aus Brahma ging zuerst hervor der Äther, aus dem Äther der Wind, aus dem Winde das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde, aus der Erde die Gewächse, aus den Gewächsen die Nahrung, aus der Nahrung der Mensch und alle Thiere.“ [15])

„Brahma begehrte: möge ich viel sein, möge ich geboren werden. Er büsste Busse, und nachdem er gebüsst, schuf er dieses All; und als er es geschaffen, durchströmte er es, und so war er gestaltet und gestaltlos, wirklich und unwirklich; er ward Alles, was da ist. Nichtseiend war dieses [die Welt] im Anfang, daraus entstand das Seiende; jenes machte sich selbst.“ [16])

„Diess war früher Geist, menschliche Gestalt tragend, [als der oben erwähnte Puruscha]. Hierauf um sich blickend sah dieses ursprüngliche Wesen nichts als sich selbst, und es sagte zuerst: „Ich bin Ich.“ Deswegen war sein Name: Ich; und jetzt noch antwortet man, wenn man gerufen wird: Ich bin es, und dann giebt man seinen Namen an, den man trägt.“ — Das Urwesen fasst sich als reine, unterschiedslose Einheit, welches gar nichts anderes ausser oder hinter sich hat, und keine Verschiedenheit in sich; es ist weiter nichts als Es; es ist nicht irgend woher, dass es den Grund seines Seins in etwas anderem hätte, es hat nichts neben sich, von dem es sich unterschiede, es hat nichts in sich, was von ihm selbst oder einem andern Momente in ihm verschieden wäre; es lässt sich von ihm durchaus kein Prädicat angeben, welches mit dem Subject nicht zusammenfiele, Subject und Prädicat decken sich, und sein Begriff ist reine Tautologie; daher sagt es: „Ich bin Ich,“ d. h. Ich bin und bloss Ich bin, und ich bin weiter nichts als reines Sein, habe nichts in und ausser und über mir, was etwas anderes wäre, als reines, prädicatloses, einiges Sein. Der Mensch nun ist die individualisirte Ureinheit; also einerseits eins mit dem

Urwesen, ist ebenso jenes Ich, wie dieses selbst; daher nennt er sich Ich als identisch mit dem Ur-Ich, dem Ursein; andrerseits ist er auch Individuum, also unterschieden, nicht das Ursein, und als solches Individuum hat er einen besondern Namen. Ich ist allen Menschen gemeinsam, dadurch unterscheiden sie sich nicht; in ihm fallen sie mit ihrem Urgrunde zusammen; der Name aber unterscheidet sie. Man sieht leicht, dass dieser Begriff der Ichheit ein ganz anderer ist, als der unsrige, dass er durchaus nicht mit dem Begriff der Persönlichkeit zusammenfällt, vielmehr diesem entgegengesetzt ist. Wenn daher dem Urwesen das Prädicat Ich zugeschrieben wird, so ist das nichts weniger als persönlichfreies Dasein. — Der Veda fährt fort: „Es empfand Furcht, und deswegen fürchtet sich der Mensch, wenn er allein ist." Das ist nichts als der etwas modificirte Gedanke der Maja; das Gefühl der Unbehaglichkeit, des Unbefriedigtseins des Urwesens in seinem leeren Dasein; die Lust der Maja ist nur von ihrer negativen Seite gefasst; die Lust nach etwas anderem schliesst die Unlust an dem eignen Zustande in sich; und ist die Maja so einerseits der Trieb des Urwesens, aus sich herauszukommen, so ist sie andrerseits die Langeweile in dem leeren, inhaltslosen Dasein des Brahma. Es ist da ein anderer Gedanke im Hintergrunde; dass das Urwesen sich in seinem leeren Sein nicht befriedigt fühlt, das heisst eigentlich, dass dieser Begriff des Urwesens als eines unterschiedslosen Seins das menschliche Denken nicht befriedige, nicht die Forderung einer in sich ruhenden und absoluten, darum seligen und vollkommenen, lebendigen Ureinheit erfülle, dass die rechte Einheit noch nicht gefunden ist. — „Aber Es dachte, da nichts ausser mir ist, warum sollte ich mich fürchten? So wich die Furcht von ihm, denn was sollte es fürchten, da Furcht von einem Andern kommen muss? — Es fühlte nicht Freude, und deshalb freut sich der Mensch nicht, wenn er allein ist. Es wünschte ein Anderes, und alsobald wurde es ein solches: Mann und Weib in Umarmung. Er liess sein eignes Selbst in zwei Hälften zerfallen, und wurde so Mann und Weib. Deshalb war dieser [männliche] Leib gleichsam nur eine unvollständige Hälfte von ihm; und dieser Mangel wurde durch das Weib ergänzt. Er nahte ihr, und so wurden menschliche Wesen erzeugt." — Die weibliche Hälfte nahm dann die Gestalt einer Kuh an, und der Mann die eines Stiers, und sie erzeugten Rinder, u. s. f. So erzeugte er alle Wesen bis zu den kleinsten Insekten. [17]) Diese etwas phantastische Darstellung zeigt klar den indischen Grundgedanken. Das Urwesen schafft nicht Weltindividuen, sondern verwandelt sich in sie. Nur indem es

selbst die Gestalt eines bestimmten Thieres annimmt, ist dieses Thier in der Welt wirklich geworden, und seine weitere Zeugung gegeben. Nur indem es sich selbst in Mann und Weib zertheilt, ist der Geschlechtsunterschied in die Welt gesetzt.

Die Kosmogonie bei Manu, dem Sama-Veda nachgebildet, lautet so: „Einst war dieses All Finsterniss, unerkannt, ohne Kennzeichen, nicht unterscheidbar, wie ganz in Schlaf versenkt. Da offenbarte sich der durch sich selbst Seiende, der Selige, der Unentfaltete, entfaltend die Grundmächte der Welt und das Andere; er, dessen Macht waltet, offenbarte sich, verscheuchend die Finsterniss. Er, nicht durch die Sinne zu erfassen, der Unsichtbare, der Unentfaltete, Ewige, aller Wesen Seele, der Unbegreifliche, Er strahlte hervor. In Betrachtung vertieft, erschaffen wollend aus seinem eignen Leibe mannigfache Wesen, schuf er im Anfang die Gewässer, und legte in sie zeugenden Samen. Der Same wurde ein golden glänzendes Ei, an Glanze gleich dem Tausendstrahligen [der Sonne]. In diesem ward Brahma selbst geboren, aller Welten Vater, Narajana heisst er, der auf den Gewässern schwebt. Der aus jenem Seienden, Unentfalteten, Ewigen, dem seienden und doch nicht erscheinenden Urgrunde entlassene Puruscha [der real erscheinende, zur Weltfülle sich gestaltende, lebendige Geist] wird in der Welt der Brahmâ genannt. — Ruhend in diesem Ei ein Jahr war Brahma. Dann in Betrachtung zertheilte er das Ei. Aus den Hälften bildete er den Himmel und die Erde; in der Mitte die Luft und die acht Weltgegenden, und der Gewässer unvergängliche Wohnung. Aus sich selbst darauf liess er hervorgehn die Seele [manas, animus], deren Wesen ist zu sein und auch nicht zu sein [theils mit dem Ur-Seienden eins, theils der Welt der Vielheit verfallen], und aus der Seele die Ichheit, die stolze, herrschende, und den grossen Geist, [den im Menschen wohnenden Urgeist, die Vernunft] und alles mit den drei Eigenschaften Begabte, und die fünf Sinne. — So bildete Brahma alle Wesen. — — Er theilte seinen Leib selbst in zwei Theile, und wurde so zur Hälfte Mann, zur Hälfte Weib. Hierdurch erzeugte er den Viradsch, den Brahma als Erstgeschaffenen. Dieser Mann Viradsch, nachdem er in verzehrender Andachtsgluth sich gepeinigt, welchen er da entliess, wisset, der bin Ich (Manu), der Schöpfer des Alls. Ich, von Sehnsucht die Creaturen zu schaffen erfüllt, erschuf, nachdem ich schwere Selbstpeinigung vollbracht, die zehn Herren der Wesen. Diese von grosser Kraft, erschufen sieben andere Manus und die himmlischen Geister, und die Wohnungen derselben, die guten und die bösen Geister, Blitz und Donner, Wolken und Indras far-

bigen Bogen, Stürme und die Gestirne. So wurde dies alles, das Bewegliche und Unbewegliche nach meiner Anordnung von jenen Wesen durch Vertiefung in Andacht und Selbstpeinigung nach allen Verschiedenheiten gebildet. — — Alle die Wesen, von vielgestaltigem Dunkel umkleidet, dem Lohn ihrer Werke [in einem früheren Leben], sind mit Bewusstsein begabt, Freude fühlend und Schmerz; ihres Wandels Anfang ist Brahma, ihr Ende mit dem Leblosen, Unbeweglichen, in der furchtbaren, fort und fort gehenden Umwälzung der Wesen. Als er, dessen Macht unbegreiflich ist, entlassen hatte diess All, zog er sich wieder zurück in sich. Wenn er wacht, Er, der Göttliche, dann lebt auf diese Welt, doch wenn er beruhigten Herzens schläft, alsdann schliesset das All die Augen zu. — Wenn in diesem höchsten Geist alle Wesen untergegangen, dann schläft aller Wesen Geist ruhig, befreit... So mit Wachen und Schlaf wechselnd ruft er ins Leben diess All, Er, der selbst unwandelbar... Tausendmal tausend Jahre heisst ein Tag des Brahma, und eben so gross ist die Nacht... — Unzählige Schöpfungen giebt's und Zerstörungen. Spielend gleichsam wirket er diess, der Erhabenste, für und für." [18]) — Jenes Dunkle des Anfangs ist das Urbrahma selbst, welches dann sich zertheilend zu einer Welt der Vielheit wird, Gestalt und Licht in dieses Dunkel bringt, d. h. in sich selbst. Er wird selbst zur Vielheit, wird selbst in sie hineingeboren, nimmt Weltcharakter an; Brahma wird in dem Welt-Ei selbst geboren. Der Inhalt des Eies, sein Wesen, das ist Brahma selbst. Brahma ist so das W e s e n der Welt; und diese eigentlich nur die S c h a l e des Eies, das Äussere, Unwesentliche, die Umhüllung Brahmas, seine Peripherie, das Materiell-Weltliche, daraus macht er zertheilend Himmel und Erde.

Dass Brahma die Welt durch Selbstpeinigung (tapas) erzeugt, ist ein überall wiederkehrender Gedanke, und auch die niederen Gottheiten bilden in dieser Weise die Welt weiter aus. „Die ersten Weltgeister sagten zu dem Herrn der Schöpfung: Wie können wir Geschöpfe bilden? — Er antwortete: Ebenso, wie ich euch erschaffen, durch S e l b s t p e i n i g u n g. Sehet, wie ich, in der tiefen Betrachtung das Mittel, die Geschöpfe zu vervielfältigen. Sie thun es, üben Selbstqual, und bringen eine Kuh hervor." [19])

Eine andere Form, an Tschu-hi's chinesische Auffassung erinnernd, ist die Kosmogonie in der Praçna-Upanischad, einer der spätesten: „Pradschapati [der Herr der Geschöpfe] war nach Geschöpfen begierig; er büsste sich kasteiend, darauf erzeugte er ein Paar, S t o f f und H a u c h [pranam], indem er dachte: die beiden werden mir vielfach Geschöpfe bereiten. Die S o n n e nun ist der

Hauch [ist höchster wirklicher Ausdruck der activen Seite des Daseins], Stoff ist der Mond, etc.;"[20]) der chinesische Urgegensatz ist aber hier aus einem einigen Urgrunde hergeleitet.

Das Spielende, Traumartige, Zwecklose der Weltbildung wird oft noch bestimmter als bei Manu hervorgehoben. „Wie alle Handlungen eines Königs, der seine Wünsche erreicht hat, wie im Spiel geschehen bei Lust und Erholung, ohne sich um einen besondern Zweck zu bemühen, so ist auch die Thätigkeit des Herrn ohne Rücksicht auf einen andern Zweck von selbst wie im Spiel; — er kann bei der Hervorbringung der Welt keine Absicht gehabt haben, weil er alle seine Wünsche schon erlangt hat."[21])

[1]) II. Mundaka-Upan. I, 1; (Poley, u. Wind. 1701); Manu, XII, 15; Yajnav. III, 67. — [2]) I. Mundaka I, 6 (Poley u. Windischm.) — [3]) Yajnav. III, 147. 148. — [4]) Sankara, b. Colebr. Essais, 166. 178; Wind. 1769. 1851; Fr. Windischm., Sankara, p. 146. — [5]) Lehrsätze d. Vedanta, 14, b. Wind. 1774. — [6]) Amritavindu-Upan. b. Weber, Ind. St. II, 61. — [7]) Chandogya-Upan. V, 19. in Webers Ind. St. I, 261. — [8]) Maitrajani-Upan. b. Wind. 1595. — [9]) II. Mundaka-Upan. I, 2 etc. ebend. 1700, u. Poley. — [10]) Rigv. VIII, 4, 17. (Burnouf, Bhag. Pur. I, préf. p. 124. 131.) — [11]) Yajnav. III, 127. 128. — [12]) Colebrooke in Asiat. Res. VIII, 421; Wind. S. 1585; Nouv. Journ. As. XI, 193; vgl. X, 362. Bopp, Conjug. System d. Sanskritspr. S. 301. — [13]) Chandogya-Upan. b. Wind. 1693. — [14]) Chandogya-Upan. VI, 2; bei Wind. S. 1617. — [15]) Ebend. 1618. — [16]) Anandavalli-Upan. in Webers Ind. St. II, 221. — [17]) Vrihadaranjaka, b. Wind. 1622; Bopp Conjugationsyst. S. 284. — [18]) Manu I, 5—80; Windischm. S. 1539. 542. 1576. — [19]) Yadschur-Veda, in Asiat. Res. VIII, 452. — [20]) Praçna-Up. I, 1, in Webers Ind. Stud. I, 442. — [21]) Sankara, b. Wind. 1771.

§ 97.

Die entfaltete Gottheit ist die Welt; — in das einfache Ursein ist eine innere Unterscheidung eingetreten, es ist vielfach, veränderlich geworden; die Welt ist das Nicht-Eine, das Viele. Brahma ist der Grund, die Welt das Begründete. Die Welt ist also nicht aus sich, sondern aus einem Andern, ist nicht ein selbstständiges, sich selbst tragendes Sein, sondern ein gewordenes. Das Wesen der Welt ist das Werden. Das Werden enthält, wie jede Bewegung, ein Dreifaches: Anfangen, Sein, Aufhören. Die Welt hat also drei Seiten, drei Grund-Eigenschaften, Guna genannt. Wir sind hier in der Entwickelung der Welt-Idee wieder da angelangt, wo wir als bei den ersten Grundgedanken des indischen Bewusstseins ausgingen; denn diese drei Seiten der Welt sind gar nichts anderes als jene drei göttlichen Urmächte: Indra, Varuna, Agni, oder der späteren Brahma, Vischnu und Çiva. In der wirklichen Welt als einer sich verändernden sind überall jene

drei Momente vorhanden, an jeder einzelnen Creatur so wie am Weltganzen.

Die Sache hat noch eine andere Seite. Die Welt als Ausströmung aus Brahma hat das Brahma zwar in sich, ist doch aber andrerseits wieder nicht die Gottheit in ihrem wahren Zustande. Es sind an der Welt also zwei Seiten:

1) Sie ist das entfaltete Brahma, hat dessen Wesen zu ihrem Inhalt; Gott ist die Substanz der Welt; sie ist eine Brahmawelt, eine göttliche, eine Lichtwelt, hat das wahre Sein zu ihrem Wesen.

2) Die Welt ist das entfaltete Brahma, ist aus ihm ausgeflossen; d. h. sie ist nicht das reine, ungetrübte Urbrahma selbst, sondern ist dessen Zertheilung und Entäusserung; sie ist der geopferte Gott, das Gegentheil des einen, unterschiedslosen Urwesens, die Trübung des reinen Urlichtes; und so ist die Welt eine ungöttliche, sie ist das Nichtsein des wahren Seins; und das Nichtsein ist ihr Wesen.

Nun sind aber beide Seiten in der Welt, sie müssen also ihre Einigung finden, sich gegenseitig durchdringen; und diese Vereinigung beider Seiten liegt zwischen jenen Gegensätzen; da ist eine Welt, in welcher Sein und Nichtsein, Licht und Finsterniss zugleich sind, ein im Kampfe der Gegensätze bewegtes Leben. Es stellt also die Welt in sich eine Dreiheit dar:

1) Die Welt des Lichtes, des reinen, ungetrübten Seins, die göttliche, die Götterwelt, der Himmel, — sie ist zugleich die Welt Indra's, der erzeugenden Macht, oder des Brahmâ.
2) Die Welt des bewegten Lebens, des Kampfes, die Welt der Geschichte, die Oberwelt, der Schauplatz der Menschheit, — die Welt Varuna's, des bewegten Elements, oder des Vischnu.
3) Die Welt des Ungöttlichen, des Nichtseins, der Finsterniss, des Todes, des starren, leblosen, materiellen Seins, die Welt der Materie, die Unterwelt, — die Welt Agni's, des zerstörenden Elements, oder des Çiva.

Das ist die Drei-Guna-Welt, die Welt der drei Eigenschaften, wie sie uns in allen kosmologischen Darstellungen der Brahmanen in steter Wiederholung entgegentritt, und auch angedeutet wird in dem Laute AUM. — Die drei Guna sind nun bestimmter folgende:

1) Die Guna Satva, die göttliche Seite der Welt, der Brahmacharakter derselben; die Eigenschaft des Lebenschaffens, Erzeugens, Erleuchtens, das Licht, verwirklicht in der Licht-

welt des Himmels, der Brahmaregion, dem Aufenthalt der Götter; die oberste Region der Welt; in den einzelnen Dingen ist es die Güte, die Gottähnlichkeit, am Menschen der erkennende Geist; am Körper dargestellt durch den Kopf.

2) Die Guna Radschas; die Vereinigung der göttlichen und ungöttlichen Seite der Welt, der Kampf des Lebens, das Erhalten des Entstandenen, der lebendige Pulsschlag von Werden und Vergehen; die Welt des Ringens und Kämpfens, der Geschichte, des bunten bewegten Lebens, des Wechsels zwischen Tag und Nacht, zwischen Licht und Finsterniss, verwirklicht in der Oberwelt, in der Mitte zwischen Himmel und Unterwelt; in den einzelnen Wesen ist es die Begierde, zu bewegen, nach aussen zu wirken, der Lebenstrieb, das Geltendmachen des individuellen Seins, daher auch als Leidenschaft, Selbstsucht; am Menschen ist es der Sinn für die Welt und für sich selbst, die Selbstheit, der Wille, das Gefühl; am Körper die Brust, der Sitz der Gefühle und der Leidenschaft.

3) Die Guna Tamas; die ungöttliche, von dem göttlichen Mittelpunkte am meisten entfernte Seite der Welt, die grösste Entäusserung des Urwesens; das einheitslose, in unendliche Atome theilbare und zertheilte Sein, das rein Ungeistige, Materielle, der finstere, todte, ruhende Stoff; das Aufhören des Lebens, das Vergehen, — das sterbende Thier, die verwelkende Pflanze zerfällt in Staub, — das reine Gegentheil der göttlichen Einheit, lauter Stoffatome ohne Einheit, ohne Zusammenhang; — die zerstörende, verzehrende Eigenschaft der Welt, das verzehrende, lebenvernichtende Feuer, hervorbrechend aus dem finstern Stoff, die Einheit des Lebendigen aufhebend, es in Staub zersetzend, die Welt des Todes. Verwirklicht ist diese Guna in der innern Erdwelt, der finstern, und doch feuerbergenden Unterwelt, der Welt des todten, starren, lebenverschlingenden Seins, der untersten Weltregion; in den einzelnen Dingen ist es das Träge, Schlaffe, Kranke, Unreine, im Menschen der Körper, und in diesem der Nabel, der Unterleib, die Region der thierischen Sinnlichkeit; im Geiste die Nichterkenntniss, Verblendung, das Unsittliche, Schändliche. [1])

Nach diesen drei Welten gruppiren sich ihre Bewohner:

1) die Wesen der Lichtwelt, — Götter und Geister;
2) die Wesen der Oberwelt, — die Menschen;
3) die Wesen der materiellen Erdenwelt, — Thiere und Pflanzen.

Diese drei Welten gehen aber an ihren Gränzen in einander

über; die Menschheit ragt in ihren Spitzen in die Lichtwelt hinauf, während ihre niedrigeren Geschlechter unter die Thierwelt gereiht werden.

Jede dieser drei Welten zerfällt in derselben Weise wieder in drei Abtheilungen von Wesen, die bei Manu ziemlich willkührlich geordnet werden. Der Welt des Satva gehört zuoberst Brahmâ an, der grosse Geist; er eröffnet die Reihe der einzelnen Wesen, er ist das erste Wesen in der grossen Reihe, mit den andern von gleicher Natur, nur dem Range und der Ordnung nach von ihnen verschieden. Hinter Brahma kommen die grossen Naturgeister, die Sterngeister und andere, ferner die frommen Büsser, Bettler und Brahmanen nebst einigen untergeordneten Geistern. Der Welt des Radschas gehören niederere Geister, die Fürsten und die Krieger an, und alle, welche den Kampf lieben. Dem Tamas eignen die Tänzer, Musikanten, Vögel und Gaukler, Elephanten, Pferde, Tiger, wilde Schweine und die Çudras, die Barbaren, das Wild, die Schlangen, Fische, Würmer, Insekten, Pflanzen und Steine.[2]) Darin ist nicht viel Ordnung; das aber ist hervorzuheben, dass die Menschen hier in verschiedene Weltstufen unter die andern Wesen, die Çudras sogar unter die Thiere gestreut sind. Der Mensch gehört mit in die Reihe der übrigen Geschöpfe, unterscheidet sich nicht wesentlich von ihnen. „Alle Geschöpfe, gekleidet in vielgestaltige Finsterniss, sind mit Bewusstsein begabt, Freude fühlend und Schmerz"; und dazu werden Thiere und Pflanzen gerechnet.[3]) Die gewöhnliche Anordnung der lebenden Creaturen ist von unten auf diese: die von Naturtrieben geleiteten Thiere, die Menschen, die Gandharven und andere dienende Götterwesen, die eigentlichen Götter, — über alle ist die eine Urgottheit.[4])

[1]) Manu, XII, 26, etc.; Nouv. Journ. Asiat. X, 359; Colebr. Essais, p. 30. — [2]) Manu, XII, 40—50. — [3]) Manu, I, 49. 50; V, 40, vgl. XII, 55. — [4]) Bhagavata-Purana, V, 5, 21. (Burnouf).

§ 98.

Zwischen den lebenden Creaturen ist nicht ein Unterschied des innern Wesens, sondern nur des Grades; zwischen den vollkommneren Menschen und den Einzelgöttern ist kein grösserer Unterschied als zwischen den verschiedenen Stufen der Menschheit selbst.

Ein Wesensunterschied von Natur und Geist ist in Indien noch nicht anerkannt; der Indier hat von der Idee des Geistes nur das Moment der Einheit erfasst; der Gedanke, dass der Geist freies, auf sich selbst beruhendes, sich selbst schlechterdings bestimmendes Sein, dass er Persönlichkeit ist, ist noch

nicht begriffen. Der Mensch ist in die Kette der Naturdinge eingereiht, und ist aus der Natur erzeugt. Zwar ist sich der Indier eines tiefen Unterschiedes zwischen Leib und Seele bewusst, und macht viele sinnige Beobachtungen über das Seelenleben, aber dasselbe ist noch nicht in seinem Grunde begriffen; der Geist wird wahrgenommen, aber nicht erkannt, noch weniger anerkannt. In dem ganzen Gedankensystem der Indier ist kein Punkt aufzufinden, von welchem aus das Wesen des Geistes begriffen werden könnte; sie kommen über den ganz oberflächlichen Gegensatz von Einheit und Vielheit nicht hinaus; das Eine ist Geist, das Viele ist Nichtgeist; jedes Einzelne ist also, insofern es von dem einen Wesen verschieden ist, ungeistig, ist materiell; insofern aber andrerseits das eine Brahma in allen seinen Entfaltungen ist, ist jedes Einzelne auch des Geistes theilhaftig, ist beseelt; alle Naturdinge sind Leib und Seele. Das ist wohl ein schöner Gedanke, aber das Wesen des Geistes wird damit nicht erkannt. Je weniger tief derselbe erfasst wird, um so mehr geht er in die Breite. In dem Geiste, der ja grade eine unendliche Lebensfülle ist, erkennt der Indier schlechterdings keinen Unterschied an, sondern eben nur die kahle Einheit. Damit bleibt nicht nur der göttliche Allgeist unbegriffen, sondern es wird auch der einzelne Geist gradezu verneint. Das Wesen des persönlichen Geistes, die freie Selbstbestimmung, das Selbstbewusstsein, ist für den Brahmanen grade das Unwahre, ist das, was dem Brahma gegenübersteht, also unberechtigt ist. Was am Menschen hier als das wahrhaft Geistige anerkannt wird, das ist das reine Gegentheil der Ichheit, der Persönlichkeit, ist die unterschiedslose Einheit mit Brahma, in welcher das wirkliche Dasein des einzelnen Geistes gradezu aufgehoben wird; das ist nicht die sittliche Einheit mit Gott, nicht die christliche Versöhnung, sondern das völlige Aufheben des einzelnen Geistes.

Im Menschen wiederholt sich die Dreigunawelt;[1]) er ist der Mikrokosmos. Der Geist, die Seele und der Leib entsprechen den drei Welten, so wie den drei höchsten Göttern; in dem „auf dem Lotosblatte zitternden Thautropfen“ spiegelt sich die Sonne der göttlichen Dreifaltigkeit. Der Geist des Menschen aber ist mehr als ein Spiegelbild, ist das in dem Menschen wohnende Brahma selbst, und ist ein Theil des einen, in sich einigen Urgeistes. Bei dem Brahmanen sagt die Gottheit nicht: „wir werden zu ihm kommen, und Wohnung bei ihm machen, der mich liebt,“ sondern: „ich bin in dem Menschen von Geburt

an, bin ein wesentlicher Theil von ihm, und er ist meine Wohnung ohne sein Wissen und ohne seinen Willen; und er ist mein Besitz, der nimmer von mir weichen kann." Der Mensch ist Gottes Eigenthum nicht durch Gnade, sondern von Natur; — aber Gott ist auch des Menschen Eigenthum von der Geburt an. Dieser im Menschen wohnende Brahma, der Geist des Menschen, ist mit dem Urgeist gleichen Wesens, d. h. reine, unterschiedslose Einheit; der Geist denkt nicht, fühlt nicht, will nicht irgend etwas anderes als das reine Eins; er hat mit der Welt der Vielheit und mit aller Wirklichkeit nichts zu thun, gleichgültig und stumpf gegen alles Fühlen, Wollen und Denken versenkt er sich allein in die Betrachtung des einzigen Gedankens: „Ich bin Brahma;" alles, was darüber ist, ist vom Übel. Je weniger er von sich und von der Welt weiss, um so mehr ist er Brahma, ist er Geist; nur wenn der Mensch im tiefsten Schlafe ist, oder so wachend, als ob er im traum- und bewusstlosen Schlafe wäre, nur dann ist er wahrhaft Geist, da ist er von sich zu der wahren Einheit gelangt.

Der Mensch gehört seinem Ursprung nach durchaus in die Reihe der reinen Naturwesen; er ist nicht erzeugt durch das Eingehen des Geistes in die Natur; der Geist kommt überall erst aus der Natur. Der erste Mensch, meist Manu[2]) [Mensch, eigentlich der Messende, dann: der Denkende,[3]) offenbar verwandt mit dem deutschen Mannus[4])], in ältester Zeit auch Jama, [der Zwilling, der spätere Todesgott] genannt,[5]) ist Sohn des Vivasvat,—„des Leuchtenden", wahrscheinlich der Sonne oder des Sonnenlichts. Als Jama's Mutter wird Saranju „die Eilende, Stürmische" genannt, die dunkle Sturmwolke, die mit ihrem Gatten Vivasvat das erste Zwillingspaar erzeugt;[6]) der Mensch ist ein Kind des Lichtes und des Dunkels.

Die verschiedene Vollkommenheit der Menschen, der Pitri (Geister der Urväter) und der Götter wird unter andern auch so angegeben: ein Tag der Pitri dauert einen Monat, der Vollmond ist ihre Zeit des Wachens, der Neumond ihre Nacht, ein Tag der Götter dauert ein Jahr der Menschen, und der Winter ist ihre Nacht.[7])

Die drei Grundeigenschaften der Welt zeigen sich am Menschen in folgender Weise:

1. Die Guna Tamas, die Finsterniss, die Eigenschaft der Materialität, die von Brahma am meisten abgewandte Seite, stellt sich dar im Körper, in der Sinnlichkeit. Der Körper gilt dem Brahmanen als das, was von der Vollkommenheit des Urwesens am weitesten entfernt, der Einigung des Geistes mit demselben im

Wege steht. Daher die Feindseligkeit gegen den Leib in den grossartigen Büssungen. Der Leib ist das für den Weisen zu Verneinende; er hat keine Berechtigung, nur ein zufälliges, vorübergehendes Dasein. Er zerfällt nach den drei Guna wiederum in drei Theile:

a) die Guna des Lichtes, der Erkenntniss, die in der Welt in der oberen Himmelsregion sich darstellt, — der Kopf.

b) die Guna der Bewegung, des Lebens, des thätig erregten und erregenden Lebens; — die mittlere Region, — die Brust.

c) die Guna des Dunkels, der Sinnlichkeit, — die unterste Region, der Sitz des eigentlich thierisch-sinnlichen Lebens, — der Bauch, mit seiner verzehrenden Thätigkeit.[8])

2. Die Guna Radschas, die Eigenschaft der kämpfenden Bewegung, die Vereinigung des Göttlichen und Ungöttlichen, die mittlere Region, das eigentlich Menschliche im Menschen, die Persönlichkeit, das was den Menschen zu einem bestimmten, lebendigen, menschlichen Einzelwesen macht, die Seele, „das was ist und nicht ist," d. h. sowohl dem einen als dem entfalteten Brahma angehört, also nicht reiner Geist, und darum auch ein feiner Körper genannt. Die Unterscheidung der Seele vom Körper wird sehr bestimmt beobachtet. „Wie die Elemente wirklich sind, so ist auch die Seele wirklich. Wer würde sonst das, was er mit dem einen Auge gesehen hat, auch mit dem andern sehen? oder wer würde eine Stimme, die er gehört hat, erkennen, wenn er sie wieder hört? oder wer würde eine Erinnerung an Vergangenes haben? oder wer bewirkt den Traum?"[9]) Hier kehrt die Dreifachheit wieder.[10])

a) Die Eigenschaft des Lichtes; die Fähigkeit, die Weltwesen zu erkennen, die Erkenntniss, der Verstand, Buddhi; er ist nicht die Erkenntniss Brahma's, sondern der einzelnen Weltdinge, das Auffassungsvermögen, die Seelenthätigkeit des Kopfes.

b) Die Eigenschaft der Bewegung, des pulsirenden Lebens, die Seelenthätigkeit der Brust, des Herzens, das passive Gefühl und der active Wille, Manas, das Gemüth, das Herz, animus.

c) Die Eigenschaft der Entfernung von Brahma, der Absonderung von ihm, die Vereinzelung, — das Behaupten der Einzelheit gegenüber der All-Einheit, die Beziehung des Menschen auf sich selbst, das Selbstgefühl und die Selbstliebe, Ahankara, das Wissen von sich als eines selbstständigen Daseins, welches von anderem Dasein und dem Einen unterschieden ist, und das Festhalten dieses Unterschiedes. Es ist das, was den

Menschen zu einem bestimmten Einzelwesen, zu einer **Person** macht, aber eben darum auch das, was ihn von dem Urwesen absondert und entfernt hält, die **Selbstheit**, — ein Begriff, der das vernünftige Selbstbewusstsein zwar einschliesst, aber auch nicht ganz mit demselben zusammenfällt. Dieses Ahankara ist dem Brahmanen dasjenige Moment der menschlichen Seele, welches den Menschen von seinem Urgrunde unterscheidet, also die Grundlage des **Bösen**, der Entfernung von Gott, es ist das, was nicht sein **soll**; keineswegs aber ist darunter bloss die wirklich unsittliche Selbtsucht zu verstehen, sondern die Tendenz überhaupt, sich als einzelne freie Persönlichkeit geltend zu machen. Der Indier in seiner auf das Objective gerichteten Weltanschauung ist nicht im Stande, die freie Person dem objectiven All gegenüber als wahr und berechtigt festzuhalten; das Einzelne und Besondere, und darum vor allem die Person muss verschwinden, um die Einheit des ewigen Seins zu behaupten. Ahankara gilt als etwas Unrechtes, Tadelnswerthes; das Selbstgefühl erscheint dem Indier als **Stolz**, und der Mensch soll sich von ihm losmachen; die Selbstheit bleibt daher auch nicht, sondern geht mit dem Körper unter.

3. Die Guna **Satva**, die dem Brahma zugewandte Seite des Menschen, die Geistigkeit, die Einheit, der dem Menschen einwohnende Brahma; der **Geist**, **Puruscha** oder **Atma** [Wesenheit]. Der Geist allein erkennt Brahma, weil er mit ihm wesentlich eins ist, während Buddhi, der Verstand, auf die Welt der Vielheit sich richtet, und daher von Brahma abführt. Was im Menschen von dem feinen und groben Körper [Seele und Leib] verschieden ist, — so lehrt Sankara-Atscharya, — das ist der Geist; .. verschieden von den Sinnesorganen und von der Erkenntniss (buddhi) und dem Gefühl. Er steht in seiner wesentlichen Beziehung zum Urbrahma der bewegten Welt gleichgültig und theilnahmslos gegenüber, wird von den Veränderungen derselben nicht berührt, von Lust und Schmerz, von Begierde und Leidenschaft nicht bewegt. „Er betrachtet die Handlungen von Allen, wie ein König die Handlungen seiner Unterthanen. Die Unwissenden wähnen, der Geist sei das Bewegende in der Thätigkeit der Sinne, — wie sie glauben, dass der Mond sich bewege, wenn Wolken an ihm vorüberziehn. Der Körper, die Sinne, das Gefühl, der Wille und der Verstand thun das Ihrige, nur so unterstützt durch den Geist, wie die Menschen ihre Geschäfte verrichten mit Hilfe des [davon unberührten] Sonnenlichtes. Gefühl, Verlangen, Lust und Unlust gehören der Seele an [und diese der Welt der Vielheit]; im tiefen Schlafe sind

sie nicht vorhanden [also nicht bleibend, wie der Geist]. Die andern menschlichen Eigenschaften und Kräfte sind von einer flüchtigen Gestalt, gleichend den Luftblasen auf der Oberfläche des Wassers; aber ich [der Geist] bin Brahma, dessen Wesen von dem ihrigen verschieden ist. Ich, der ich unterschieden bin vom Körper, erfahre nicht Geburt, nicht Wachsthum, nicht Tod, und von den Sinnesorganen gelöst, bin ich von ihren Gegenständen unabhängig. Des inneren Sinnes [des Gefühls und des Wollens] entbehrend, empfinde ich nicht Schmerz, Verlangen oder Neid, denn ich erkenne, dass ich nicht das Leben bin und nicht das Herz [manas], sondern dass ich ein reines, durchsichtiges Wesen bin. Ich bin ohne Eigenschaft und Thätigkeit, unvergänglich, glücklich, unveränderlich, ohne Gestalt, ewig frei und rein. Ich bin wie der Äther, der überall verbreitet ist, und das Äussere und Innere der Dinge durchdringt, ich bin derselbe in allen Dingen, rein, unwandelbar. Ich bin der grosse Brahma, der ewig ist, rein, frei, eins; die beständige Erkenntniss, dass ich Brahma selbst bin, entfernt die aus der Unwissenheit entstehende Verwirrung etc.“ [11]) [vgl. S. 259].

Im Geiste sammelt sich das aus seiner Zerstreuung zurückkehrende Brahma in einem Punkte wieder; er ist ein Theil des grossen Geistes (Mahan-atma). „Der Geist, den du suchst, der bist du. Der Geist ist jener, der im Leibe weilt, und bei dessen Weggehen der Leib leidet, während er selbst nicht leidet. Er ist reine Wonne an seiner Schönheit, unsterblich, gestaltlos, unbewegt, lebendig, ohne von aussen angeregt zu sein, unwandelbar, nicht erzeugt, durch die Sinne nicht erfasslich, unsichtbar. Sein Name ist Puruscha. Er ist im Leibe der Bewusste, der, welcher Ich sagt; [nicht in dem Sinne der Selbstheit, der Vereinzelung, der Persönlichkeit, nicht das Ahankara, sondern grade das Bewusstsein der Einheit mit Brahm, das was mich von andern Geistern und von Brahma eben nicht unterscheidet; s. S. 289]. Zuerst war nur ein Geist, von dem alles erzeugt ist; in seiner Einsamkeit unbefriedigt, wollte er viel und unterschieden sein. — So erscheint er getheilt und verschieden, er, der an sich bestimmungslos ist. Der Unbewegte, Mühelose erscheint beweglich und beschäftigt. Befreit aber [durch tiefe Selbstbetrachtung des Menschen, durch Rückkehr aus der Sinnenwelt] ist er der ruhige Zeuge des Schauspiels der Welt. Er ist mit sich selbst in sich allein.“ Der im Menschen sich darstellende Theil des Allgeistes „ist von der Natur überwältigt, in die Gunawelt eingegangen, und vergisst seiner selbst, und wird doch nicht ersättigt von dieser ganzen Dreigunawelt, sondern

will und sucht immer neuen Genuss. Durch dieses Verlangen wird er [an die Welt] gebunden, und jener Unbewegte erscheint bewegt, jener Beharrliche schwankend, jener Begierdelose erglühend in Begierde, jener Irrthumslose irrend, jener, der frei von Stolz, stolz und anmassend, in die Fesseln des Ich und Mein, in die Fesseln der Selbstheit gefallen. Der Geist an sich ist ungetheilt, der Theilgeist (Bhutatma) erscheint wegen seiner Theilnahme an den drei Gunas vielgetheilt. — Wie ein Trunkener der Vernunft beraubt ist, so der vom Wein der Lust Berauschte, Überwältigte. — Wenn gleich der Mensch das Sinnlich-Wahrnehmbare als Güter betrachtet, so hat er doch keinen Gewinn an ihnen, da das Selbst durch die Verbindung mit ihnen des Geistes vergisst. Die Sehnsucht des Lebendigen, den Bhutatma [den an die Vielheit dahingegebenen, einzeln seienden Geist] zu verlassen, und mit dem Geiste, Atma, sich zu einigen, kommt aus der Kenntniss des Veda, und aus dem Handeln nach seiner Vorschrift. Diess vereinigt den Lebendigen mit dem Ziel seines Verlangens. Zur Zeit, da sein Herz völlig gereinigt ist [von irdischen Gedanken] erreicht er die Satva-Guna, und wenn das Licht in seinem Herzen ganz aufgegangen ist, wird er geistwissend: den Geist wissend aber hat er Geistesgestalt erlangt, und fortan ist er nicht mehr gesondert vom Geiste.“ [12]) Der Geist ist so das Moment, wo der Mensch aus seiner Einzelheit zurückkehrt in das Allgemeine, die Tendenz, aus der Welt in Gott, aus der Peripherie in den Mittelpunkt zu gelangen. Eine einzelne, persönliche Vernunft im Unterschiede von dem Einen, eine selbstständige freie Persönlichkeit, ist dem Indier fremd, im Gegensatze zu der subjectiven Weltanschauung, wo die Person das an sich Berechtigte und Festzuhaltende ist. Der Geist ist dem Hindu nicht bloss das Ebenbild Gottes im Menschen, sondern er ist der dem Menschen einwohnende Gott selbst, ein Aufleuchten des in der Welt verdüsterten Urlichts an einem einzelnen Punkte; das Licht durchbricht hier die Finsterniss, ist nicht bloss ein Abglanz desselben. „Der Lebendige [Einzelgeist] und der Herr stehen in dem Verhältniss des Theils und des Ganzen;.. der Lebendige ist ein Theil des höchsten Geistes, wie der Funke ein Theil der Flamme;.. an sich nicht verschieden vom Herrn, wird er durch seine Verbindung mit dem Körper an Erkenntniss und Herrschaft beschränkt,.. wie beim Feuer, so lange es im Holze verborgen oder von Asche bedeckt ist, die Eigenschaften des Brennens und Leuchtens beschränkt werden.“ [13]) — Der menschliche Geist ist der „in der Höhlung des Herzens wohnende Urgeist.“ „Feiner als das Feine, grösser als das Grosse ist jener Geist, niedergelegt in

der Höhle der Creatur.“[14]) „In der Höhle des Herzens wohnt die unsterbliche Person, gross wie ein Daumen. Diese Person ist klar [unterschiedslos] wie eine rauchlose Flamme, Herr der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, der heute ist, und morgen sein wird; in dieser Höhle ist Brahmas Wohnung, eine kleine Lotosblume [das Sinnbild des Alls], eine Wohnung von kleinem Raum, der von Äther (Akasa) erfüllet wird.“[15]) — „Der Geist ist äusserlich und innerlich. Derselbe Geist (Puruscha), der in der Sonne ist, der Lichtgestaltige, Allschauende, ruhet auch im Herzen.“[16])

Darin eben besteht der Anfang und das Ende der Weisheit, das ist die höchste Erkenntniss, dass der Mensch weiss: „Ich bin Brahma,“[17]) mein Geist ist ein ungetrennter, unveränderter Theil des allgemeinen Geistes. „Der ewige Gott ist nicht verschieden von dir [der menschliche Geist ist angeredet], und du bist nicht verschieden von Gott; die Maja stellt euch nur als besondere Wesen dar, aber ihr seid verschieden nur wie die Sonne und ihr Wiederschein im Wasser.“[18]) „Was das höchste Brahma ist, der Allgeist, der grosse Stützpunkt des Alls, feiner als das Feine, beständig, das bist du, du ist das [tad], das Brahma, welches erscheint als Wachen, Traum, Schlaf und in andern Entfaltungen. Dieses Brahma bin ich; wer diess erkennt, wird frei von allen Fesseln. In mir ist das All entstanden, in mir geht alles unter; dieses Brahma, welches ohne ein Zweites, bin ich. Kleiner als das Kleine bin ich, grösser als das Grosse; ich bin dieses mannigfache All, ich bin Vischnu und bin die Gestalt des Çiva; ich bin ohne Hände und Füsse und doch von undenkbarer Gewalt, ich schaue ohne Augen, höre ohne Ohren; . . ewig bin ich. Ich bin der, der durch die Veden erkannt wird, und der Vedenkundige bin ich; ich habe weder Tugend noch Sünde, für mich sind weder Untergang, noch Geburt, weder Körper, noch Sinne, noch Erkenntniss; Erde, Wasser, Feuer sind nicht für mich, noch Luft, noch Äther. Wer so erkennt den die Gestalt des Paramatma tragenden, verborgenen, untheilbaren, einigen Zeugen des Alls [den Geist], für welchen es weder Gutes noch Böses giebt, der erreicht ihn, den reinen, den die Gestalt des Paramatma tragenden [wird wahrhaft Geist].“[19]) „Das höchste Wissen ist: diess Brahma bin ich; was aller Wesen Wohnung ist und selbst in allen Wesen wohnt, alles mit Liebe umfassend, das bin ich.“[20]) — „Ein Lichttropfen ist das höchste Denken, das, über alles erhaben, in dem Herzen thront, untheilbar klein, selig, mächtig, was das Höchste ist, das ist es; zu fassen und zu gewinnen schwer, zu schauen und zu nahen schwer, zu wissen und zu erkennen schwer ist dieses Denken für Weise selbst; ein hohes Geheimniss

ist dieser Ort, das unerkannte, absolute Brahma, dem Äther gleich untheilbar fein; eigenschaftslos ist dieser Ort, der Sprache und der Seele [manas] entrückt, fassbar durch Selbstbegreifung nur, über alle Beinamen hinaus, — unschaubar, ohne Geburt und Tod, frei von allen Geistesregungen, ewig, fest, unerschütterlich."[21])

Der Geist des Menschen hat nichts mit einem bestimmten Gegenstande des Erkennens oder Wollens zu thun, er erkennt die Welt der Vielheit nicht, — das ist Sache des Buddhi, — er zeigt sich als gleichgültiger, unthätiger Zuschauer bei allem bestimmten Empfinden, Denken und Wollen; er tritt vielmehr dann hervor, wenn die Eindrücke der natürlichen Welt und die Thätigkeit des concreten Denkens zurücktreten, wenn er unberührt bleibt von der Wirklichkeit, wenn er ganz in sich selbst versenkt ist, und von einem andern Dasein gar nichts weiss, im Zustande der völligen Bewusstlosigkeit, — im tiefsten Schlafe offenbart sich der Geist; wenn der Mensch von der Welt und von sich als Einzelwesen nichts weiss, wenn das Bewusstsein schlummert, — da ist der Mensch im Zustande der Bestimmungslosigkeit, da wacht sein wahres Sein, der Geist, da erkennt der Geist sich selbst, da erkennt er Gott; denn der Geist ist eben Gottes Wesen selbst. Im tiefsten Schlafe ist der Geist in seiner Wahrheit. Der Geist offenbart sich nicht durch Thätigkeit, sondern durch Ruhe, nicht durch eine Denkarbeit, sondern durch Hinrichtung auf das leere Eins, d. h. durch gar nichts Denken. „Der in den Schlafenden wacht, der Geist, der ist das Reine, der ist Brahma, der heisst unsterblich,"[22]) — „Wenn der Mensch schläft, dann ist er begabt mit dem Seienden; er ist hinweggegangen zu dem, was sein eigen ist."[23]) — „Wenn der Schlafende keinen Traum sieht, dann wird er in dem Geiste eins [ohne Unterschiede]; dann geht zu ihm zurück die Rede mit allen Namen, das Gesicht mit allen Gestalten, das Gehör mit allen Tönen, alle Begierden des Herzens und ihre Gegenstände. Beim Erwachen erscheinen sie alle wieder gleich den Funken aus einer glühenden Kohle."[24]) — „Wie über einen Schatz, der in der Erde verborgen, der Nichtwissende hinwegschreitet ohne ihn zu finden, so wissen die Menschen nicht, wohin sie gehen, und mit wem sie zusammenkommen alle Tage, wenn sie, in tiefen Schlaf versinkend, wirklich zu Brahma gehen und einkehren in jenen innern Äther. — Wenn der Schlafende beruhigt kein Traumbild sieht, das ist der Geist, das ist unsterblich, das ist Brahma."[25]) — „Beim Verschwinden der Selbstheit im tiefen Schlafe ist auch der Körper empfindungslos; durch die Entfaltung der Selbstheit entsteht der Traumschlaf; ist sie aber ganz, so ist

Wachen."[26]) — Der Schlaf also, in welchem der Geist allein wacht, ist der tiefste, in welchem auch das Selbstgefühl, das Bewusstsein aufhört. Das in der Welt ausgebreitete Brahma hat vier Zustände; der erste ist der des Wachens, wo der Geist nach aussen sich richtet, der zweite der des Traumes, wo er nach innen sich kehrt, aber doch noch eine Mannigfaltigkeit in sich trägt; der dritte Zustand ist der, „wenn der Schlafende keinerlei Wunsch hegt, keinerlei Traum hat, im tiefsten Schlafe ruhend, ganz in sich eingekehrt, und so reines Erkennen ist; diess ist der Herr des Alls, diess ist der Allwissende, diess der innere Leiter, diess der Quell des Alls, denn er ist Ursprung und Ende der Wesen;" der vierte Zustand ist der des absoluten Brahma.[27]) Diese vier Zustände des Dschivatma [des lebendigen Einzelgeistes], Wachen, Traum, Wonneschlaf und Vereinigung mit Brahma, werden sehr oft erwähnt.[28]) „Das Nichtsein des Traumgesichtes ist der Wonneschlaf,... der das Aufhören aller Erkenntniss des Unterschiedes zur Eigenschaft hat;... dann ist er mit Brahma vereinigt, dann berührt ihn keine Sünde mehr."[29]) — „Gleichwie die Strahlen der untergehenden Sonne alle sich in ihrem Flammenkreise vereinigen, und beim Aufgange wieder ausstrahlen, ebenso wird beim Schlafen alles diess [alle Sinne] in dem höchsten Sinne, dem innern Sinne, vereinigt, darum hört der Mensch dann nicht, sieht nicht etc.; nur die Hauchesfeuer [der innewohnende Äther] wachen in dieser Stadt [dem Leibe].. Wenn aber dieser Gott [der innere Sinn] von dem Feuer ganz bewältigt wird, dann sieht er keine Träume. Gleichwie die Vögel nach dem Baume hinfliegen, wo sie ihr Nest haben, so hat alles dieses seinen höchsten Halt im Atma, Erde, Wasser, Feuer, Äther, Auge, Ohr etc.; denn er [der Puruscha], der da sieht, hört, riecht, schmeckt, erkennt, handelt etc., findet Halt in dem höchsten unvergänglichen Atma, er vereinigt sich mit diesem. Wer nun diesen Schattenlosen, Körperlosen, Unvergänglichen erkennt, der wird allwissend, alles seiend."[30])

Das Wesen des Geistes ist es also nicht, die wirkliche Welt der Vielheit zu erkennen, nicht, sich thätig in die Welt zu versenken, sondern vielmehr zu ruhen, in reiner Unthätigkeit eben nur zu sein; er ist über die Veränderung der Dinge, über Verlangen, Streben und Wirken erhaben; nur so weit er in die Körperlichkeit versenkt und an sie gebunden, also in seinem unwahren Zustande ist, ist er, mehr scheinbar als wirklich, für die wandelbare Welt empfänglich und thätig, — seine Bestimmung aber ist es, sich aus diesem, seiner unwürdigen, Zustande stolz zurückzuziehen, und an seiner eignen leeren Einfachheit sich genügen zu lassen. Wie ein

Zimmermann sein Beil weglegend in Ruhe bleibt, so ist auch der Geist unthätig und ruhend, wenn er, wie er seinem Wesen nach soll, die Körperlichkeit mit der der Vergänglichkeit angehörigen emfindenden und begehrenden Seele von sich thut, es sei nun im tiefen Schlafe oder im Tode.[31] Er hängt mit der in sich unwahren Welt nur durch die ebenso unwahre Sinnlichkeit zusammen, die ihn wie eine täuschende Maja umgiebt. Die Seele geniesst die Welt, der Geist schaut gleichgültig zu. „Zwei Vögel, untrennbare Freunde, bewohnen denselben Baum; der eine von beiden geniesst des Baumes süsse Früchte, der andere, nicht essend, schaut zu."[32]

[1]) Manu, XII, 24. — [2]) Nève, Ribhavas, p. 68 etc. — [3]) Weber, Ind. St. I, 194; Benfey, Glossar, p. 153. — [4]) Grimm, D. Mythol. S. XXIX, S. 318. 541. 544. — [5]) Roth, Z. d. D. M. G. IV, 424 etc. — [6]) Rigv. M. X, 2, 1, b. Roth, a. a. O. — [7]) Manu, I, 66. 67. — [8]) Aitar. Aranj. in Asiat. Res. VIII, 421 ff.; Manu 1, 15 ff.; Vedanta Sara bei Windischm. 1782. — [9]) Yajnav. III, 149. — [10]) Manu I, 14 etc.; Vedanta-Sara bei Windischm. 1783. 1785 etc.; Kathaka-Upan. ebend. 1713; Nouv. Journ. As. XI, 439; Sankara, Atma Boddha, 11 ff. in Colebr. Essais, 266; Lehrs. des Vedanta, b. Wind. 1772; Maitrajani-Upan., ebend. 1597; W. v. Humbodt, in Schlegels Ind. Bibl. II, 332 ff. — [11]) Atma Bodha v. Sankara in Colebrooke Essais p. 266. — [12]) Maitraj. Upanisch. bei Windischm. 1595. — [13]) Sankara, b. Wind. 1418 ff. — [14]) Kathaka-Upan. b. Wind. 1712. — [15]) Chandogya-Upan. b. Wind. 1353; Kathaka-Up. ebend. 1715. 1717. — [16]) Maitraj. Up. ebend. 1616. — [17]) Vedanta-Sara, ebend. 1781. 1787; Colebr. Ess. 188. — [18]) Probodha Chandrod. S. 141; wo Puruscha ganz falsch als „Urgeist" übersetzt wird. — [19]) Kaivalya-Upan. in Webers Ind. St. II, 12. — [20]) Amritavindu-Upan. ebend. II, 62. — [21]) Tejovindu-Upan. 1. 2. 5. 7. 8. ebend. II, 63. — [22]) Kathaka-Up. b. Wind. 1716. — [23]) Chandogya-Up. ebend. 1737. — [24]) Kauschitaki-Up. ebend. 1349. — [25]) Chandog.-Up. eb. 1357; 1658. — [26]) Lehrsätze des Vedanta, 10, b. Wind. 1773. — [27]) Mandukya-Upan. I, 1, in Webers Ind. St. II, 107. — [28]) Sankara b. Wind. 1427; Maitrajani-Upan. ebend. 1442. — [29]) Sankara b. Wind. 1421—1423. — [30]) Praçna-Upan. II, 2, Weber, Stud. I, 449. — [31]) Colebr. Essais, p. 180—182. — [32]) III. Mundaka-Upan. I, 1.

§ 99.

Wie die ganze Welt in eine Dreigestaltung sich gliedert, und der einzelne Mensch in Geist, Seele und Leib diese Gliederung wiederholt, so muss auch das Menschengeschlecht selbst eine dreifache Gestalt an sich tragen, jener Dreigunawelt entsprechend. Zum Menschengeschlecht gehört aber in Wahrheit nur, wer das brahmanische Bewusstsein in sich trägt, die rechte Erkenntniss hat. Wer von der vedischen Weisheit unberührt ist, steht ausserhalb des Heiles, ausserhalb der wahren Menschheit. Diese Menschheit in der wahren Bedeutung ist ebenfalls eine dreigestaltete Welt. Diese, nicht durch Zufall oder Eroberung oder Ränke begründete, sondern aus dem Wesen der indischen Welt-

Anschauung nothwendig folgende Gliederung, die Unterscheidung des Volkes in Kasten, ist folgende:

1. Die Menschen der Lichtwelt, die göttliche, reine, heilige Seite der Menschheit, das Haupt, den Urgeist am vollkommensten offenbarend, die Blüthe, die ideelle Seite des Menschengeschlechts, die Himmelssöhne, die Menschen Indra's, den erkennenden Geist darstellend, die Erkenntniss und Weisheit bewahrend und pflegend, — die Kaste der **Brahmanen**, ein priesterliches Geschlecht, alle Vollkommenheiten des Menschengeschlechts in sich vereinigend.

2. Die Menschen der bewegten Oberwelt, der mittleren Weltregion, die Menschen der gewaltigen Thatkraft, des Ringens und Kämpfens, die Menschen Varuna's, den Willen darstellend, — die Kaste der **Xatrija**; — aus ihr sind alle Helden und alle Regenten, und alle, welche in der Geschichte als thatkräftige Männer auftreten.

3. Die Menschen der unteren Weltregion, die eigentlichen Erd-Menschen, welche die Erde aufwühlen, den Acker bauen und die Schätze der Erde heraufholen; die Menschen Agni's, der, wie Pluto, auch die Reichthümer giebt, die Menschen des Besitzes, welche der Erde und ihren Gaben leben, Reichthümer erwerben, die Menschen, welche im Gegensatz zu den ganz auf das Göttliche gerichteten Brahmanen sich in die Welt der Vergänglichkeit versenken, die Einzelheit, die Selbstheit repräsentiren, — die Menschen der sinnlichen Welt, die Erwerbenden, — die Kaste der **Vaiçja**.

Diese Kasten beruhen nicht sowohl auf bürgerlichen und geschichtlichen Verhältnissen, — so sehr sie von solchen auch berührt und gestützt sein mögen, sondern sind Natur-Stände, sie gelten als in der Natur der Welt beruhend, sind kosmischer Art. Die Kasten stammen daher nach der Brahmanenlehre auch gar nicht von einem Menschenpaar, sondern sind neben einander aus Brahma entsprungen. Nach jener mythischen Vorstellung von der Bildung der Welt aus der menschlichen Gestalt des Urwesens sind die Brahmanen aus Brahmas Haupt, die Krieger aus seinen Armen, die Erwerbenden aus seinen Schenkeln entsprungen. [1]) Diese Vorstellung kehrt sehr häufig wieder.

Die Kasten stehen nicht in gleichem Range neben einander, sondern bilden drei verschiedene, streng geschiedene Rangstufen, die nicht bloss nach ihrer Bedeutung, sondern nach ihrer geistigen und sittlichen Befähigung unterschieden sind. — Der Mensch kann sich seinen Stand nicht wählen, er ist dazu

geboren; er kann wohl durch unwürdige Handlungen in eine niedrigere Kaste sinken, aber in dem gegenwärtigen Leben nicht in eine höhere aufsteigen. Auch dürfen die Kasten sich nicht durch die Ehe mit einander vermischen.

Ausserhalb des brahmanischen Bewusstseins stehend, als Fremdlinge im Volke lebend, und darum auch eigentlich nicht zu dem Menschengeschlecht gehörig, sondern in der Reihe der Geschöpfe zwischen die Elephanten, Löwen und Tiger gesetzt [§ 9], sind die rechtlos nur zum Knechtsdienst bestimmten **Çudra**. Ausgeschlossen von der religiösen Erkenntniss und von dem Gottesdienst, sind sie gar nicht zu dem brahmanischen Volke im weltgeschichtlichen Sinne zu rechnen, erscheinen als überzählige Fremdlinge, und greifen in keiner Weise in das geistige Volksleben ein. Eine gränzenlose Verachtung trennt sie von den drei andern Kasten. Während das Wesen der ersten Kaste „die Heiligkeit,“ die der zweiten „die Macht,“ die der dritten „der Reichthum“ ist, ist das der Çudras „Verachtung und Unterthänigkeit.“[2]) Die drei ersten sind „Wiedergeborne,“ durch die Veden-Weisheit und eine besondere Weihe in die geistige Menschheit aufgenommen; die Çudra sind nur einmal geboren, sind bloss natürliche Menschen. Über die Bedeutung der Kasten im Staate, so wie über ihre geschichtliche Entstehung, — in den ältesten Veden sind sie noch nicht, — werden wir später noch sprechen. Hier haben wir sie nur in ihrer kosmisch-anthropologischen Bedeutung zu betrachten, als die letzten Glieder in der dreifachen Gliederung des allgemeinen Naturlebens. Diese Gliederung gestaltet sich nach dem Bisherigen so:

Das sich entfaltende Brahma

	Entstehen	—	Bestehen	—	Vergehen
	Geburt	—	Leben	—	Tod
	Satva	—	Radschas	—	Tamas
	Licht	—	Luft	—	Feuer
	Himmel	—	Oberwelt	—	Unterwelt
	Indra	—	Varuna	—	Agni
	Brahmâ	—	Vischnu	—	Çiva
	Götter	—	Menschen	—	Thiere
	Geist	—	Seele	—	Körper
(Seele:)	Selbstheit	—	Gemüth	—	Verstand
(Körper:)	Kopf	—	Brust	—	Bauch
	Brahmanen	—	Xatrija	—	Vaiçja

Bei Manu, der für diesen Gegenstand die Hauptquelle ist, werden meist nur drei Kasten genannt und mit den drei Welten, drei Veden etc. verglichen. Die Çudra werden seltner erwähnt. „Die Priesterklasse, die Krieger und die Erwerbenden sind alle drei wiedergeboren; die vierte Klasse hat nur eine Geburt; es giebt keine fünfte Klasse.“ [3]) Als zweite Geburt gilt die Weihe für die Kaste, und die damit bewirkte Aufnahme in das eigentliche Brahmanenvolk. Diese Weihe besteht in dem Abschneiden des Haares und der Umgürtung mit einer Schnur, und wird vom 8. bis zum 24. Jahre vollzogen;[4]) die Gürtelschnur ist bei den verschiedenen Kasten verschieden. Auch bei Mädchen werden ähnliche Gebräuche vollzogen.[5])

Der verschiedene Werth der Kasten spricht sich in den verschiedensten Beziehungen aus. „Bei den Brahmanen bestimmt sich die höhere Alterswürde nach heiliger Wissenschaft, bei den Kriegern nach Tapferkeit, bei den Erwerbenden nach Reichthum, bei den Çudra allein nach den Jahren.“[6]) Bei einem Vergehen, zu dessen Sühnung ein Brahmane 10 Tage der Reinigung bedarf, braucht ein Xatrija 12, ein Vaiçja 15, ein Çudra 30 Tage.[7])

„In allen Klassen sind nur diejenigen, welche in grader Linie von Frauen, die aus derselben Klasse wie ihre Männer sind und zur Zeit ihrer Verehelichung Jungfrauen waren, geboren wurden, als Mitglieder derselben Klasse zu betrachten.“[8]) — Die Vermischungen der verschiedenen Klassen durch Ehen werden sehr gemissbilligt;[9]) sie bewirken entartete Zwischenstufen, und die Mischlinge von einem Çudra und einer Brahmanenfrau, die Chandâla, gelten als die verworfensten aller Menschen, weil der auf guten Acker gefallene böse Same noch verderblichere Früchte trägt als der auf schlechten Acker gefallene;[10]) doch ist dieser Ursprung der zahlreichen und auch körperlich sich von den höheren Kasten sehr unterscheidenden Chandâla höchst wahrscheinlich nur eine abschreckende Erdichtung, und jene sind ein besonderer Volksstamm.[11]) Sie sind von allen Menschenrechten ausgeschlossen, sie dürfen bei hoher Strafe keinen andern Menschen auch nur leise berühren, sie müssen ausserhalb der Stadt wohnen, dürfen nur Kleider von Todten tragen und nur zerbrochenes Geschirr benützen; nur Eisen darf ihr Schmuck sein, und Niemand darf mit ihnen umgehen. Sie müssen die Leichen derer begraben, die keine Verwandten mehr haben, und die zum Tode Verurtheilten hinrichten, deren Kleider und Betten ihnen dann zufallen. Von den Resten der Opfer wirft man Speise auf die Erde „für die Hunde, Chandâla und Krähen.“[12]) Später wurde der Name auch auf andere verachtete Volksklassen übertragen.[13])

Die Klasse der **Brahmanen** vertritt die Erkenntniss, die Wissenschaft, den Kultus; das Vedenstudium und der Gottesdienst sind ihr Geschäft.[14]) Der Name bedeutet Einen, der heilige Handlungen, Gebet und Opfer verrichtet,[15]) ist also nicht von dem Gotte Brahma abzuleiten. — Sie sind eigentlich die Herren der Erde und aller Wesen auf ihr; „der Brahmane geniesst sein Eigenes und giebt sein Eigenes, denn die übrigen Menschen geniessen aus der Milde der Brahmanen;"[16]) sie müssen mit grösserer Achtung behandelt werden als selbst ein Fürst, und ein Xatrija soll einen Brahmanen jederzeit als seinen Vater betrachten, wäre jener auch 100 und dieser 10 Jahre alt.[17]) „Da der Brahmane aus dem vortrefflichsten Theile [Brahmas] entsprungen, und da er zuerst geboren wurde, und da er den Veda besitzt, so ist er von Rechtswegen das Haupt der ganzen Schöpfung. . . Der Brahmane wird geboren, um die Gerechtigkeit zu befördern, und Glückseligkeit auf Erden zu verbreiten."[18]) „Meine Götter, — sagt in einer Mythe der Urgott, — sind die Brahmanen; ich kenne kein Wesen, welches euch gleicht, o Brahmanen, durch deren Mund ich esse etc."[19])

Der **Xatrija** soll das Schwert führen, der **Vaiçja** Handel und Gewerbe, Viehzucht und Ackerbau treiben. Die Xatrija haben ihren Namen von xatra, die Stärke (verwandt mit *κρατος*), also die Starken, Mächtigen. Der Name Vaiçja kommt von viç, die Gemeinde und die Ortschaft (verwandt mit vicus, *οἶκος*), bedeutet also die Menschen der Gemeinde, die Bürger.[20])

Der Unterschied der Kasten ist nicht nur ein natürlicher, sondern auch ein geistig-sittlicher. Die Menschen der unteren Klassen sind von Natur weniger weise und weniger gut als die der höheren. „Man muss den Menschen, welcher einer niedrigen Klasse angehört, an seinen Handlungen erkennen. Der Mangel an edler Gesinnung, die Rohheit seiner Reden, die Grausamkeit und die Vernachlässigung der Pflichten bezeichnen den Menschen, welcher sein Dasein einer verachtungswürdigen Mutter verdankt;"[21]) und eine frevelhafte Gesinnung heisst eine Çudra-Gesinnung.[22]) — Die Çudra sind von dem geistigen Leben des Volkes ausgeschlossen. Die Veden und die Gesetze dürfen ihnen nicht gelehrt oder vorgelesen werden, — diess ist ein Verbrechen, der tiefsten Hölle würdig;[23]) — und nie darf ein Çudra den Veda aussprechen;[24]) höchstens aus den Puranas darf er seine Erkenntniss schöpfen.[25]) Ein Brahmane darf ihnen keinen Rath ertheilen, und von dem Reste eines Feiermahls nie etwas geben.[26]) Selbst die Leiche eines Brahmanen darf von keinem Çudra hinausgetragen werden; durch seine Berührung würde

sie verunreinigt werden.[27]) Die Çudra sind zum Dienst für die wiedergebornen Klassen bestimmt.

[1]) Manu, I, 31. 87; Yajnav. III, 126; Bhag. Purana, II, 5, 37.—[2]) Manu, II, 31. 32. — [3]) Manu, X, 4. — [4]) M. II, 36 — 46; Yajnav. I, 14. 39. — [5]) M. II. 66. — [6]) M. II, 155. — [7]) M. V, 83. — [8]) M. X, 5. — [9]) Megasthenes, Indica, fragm. 32, 12; 33, 12 (Schwanbeck). — [10]) M. X, 67 — 71. — [11]) Lassen, Ind. Alt. I, 407. — [12]) M. X, 7 etc.; 26. 51—56; Yajnav. I, 93. 103. II, 234.—[13]) Lassen, Ind. Alt. II, S. 468. — [14]) M. I, 88.—[15]) Roth, Z. d. D. M. G. I, 69. — [16])M. I, 99 — 101.— [17]) M. II, 135. — [18]) M. I, 93. 98. — [19]) Bhagavata-Purana, V, 5, 22. — [20]) Roth, Z. d. D. M. G. I, 83. — [21]) M. X, 57. — [22]) Aitareya-Brahmana in Webers Ind. Stud. I, 463. — [23]) M. IV. 80. 81. — [24]) M. X, 127. — [25]) Bournouf, Bhag. Pur. I, préf. p. 20. — [26]) M. III, 249. — [27]) M. V, 104.

§ 100.

Bei der Frage nach dem Ursprunge der Kasten müssen wir den inneren Grund und die äussere Veranlassung streng von einander unterscheiden. Jener ist schlechterdings kein anderer als der ganze Lebensorganismus des indischen Geistes; weil die Menschheit ein Zweig an dem grossen Weltbaum, darum muss sie auch den Grundcharakter der Welt, die Dreifaltigkeit der Guna an sich tragen; drei Welten und drei Menschenklassen, nicht mehr und nicht weniger. Aber diese Dreigestalt ist nicht schon am Anfang des indischen Lebens da, sondern hat sich erst später entwickelt, ist die Frucht des gereiften Volkslebens. Nur ihre Elemente, Priester, Fürsten und Volk, sind embryonisch schon in den ältesten Zeiten da, und haben sich sehr allmählich und in gesunder, natürlicher Entwickelung zur vollen Kasten-Gliederung herausgebildet. Das ist ein geschichtlicher Fortschritt und nicht ein Sinken, wie man gewöhnlich annimmt. Was im Wesen der Idee eines Volkes liegt, das muss auch in die Erscheinung treten, und ärgerliche Phrasen über „Priesterdünkel, heimliche Ränke, Herrschsucht" etc. gewähren kein Verständniss der weltgeschichtlichen Entwickelung des Völkergeistes. Eine so grossartige sittliche Erscheinung, wie die des auf allen Lebensgenuss verzichtenden Brahmanenlebens, wie es in der ganzen heidnischen Welt nicht wieder vorkommt, sollte doch wahrlich gegen kleinliche Verdächtigungen geschützt sein.

Im Rigveda sind noch keine wirklichen Kasten; der Hymnus desselben, wo die Schöpfung der vier Menschenklassen aus Brahmas Munde, Armen, Schenkeln und Füssen erwähnt wird,[1]) gehört in eine spätere Periode.[2]) Es erscheinen die Priester, Purohita, noch nicht als ein abgeschlossener Stand, sie haben aber hohes Ansehn und sind die Rathgeber der Fürsten. Die Fürsten, radsch oder radschan [verwandt mit regere, rex, Richter], auch viçpati,

„Herrscher der viç, Volksgemeinde," sind der Ursprung der Kriegerkaste, die viç, „die Wohnenden," im Gegensatz zu den Wanderstämmen, geben den Ursprung der Vaiçja.[3]) Die wirkliche Kastenbildung vollendet sich erst gleichzeitig mit der Ausbildung des indischen Gottesbewusstseins in der Zeit, wo die Indier in der Gangesebene eine bleibende Heimath gewonnen hatten, und ist in den späteren Vedentheilen vollständig vorhanden.[4]) Aus den Purohita, deren Würde erblich wurde, bildete sich mit dem entwickelten Kultus die Klasse der Brahmanen;[5]) die Bewahrung der Hymnen und das Studium der Religionslehren machte sie immer mehr zum Stande der Intelligenz, und eine lange Lehrzeit der Schüler wurde Bedingung zur Erlangung der Standeswürde. Falsch aber ist die Meinung, als hätten sie sich den ausschliesslichen Besitz des Opferdienstes und der Vedakenntniss angeeignet; vielmehr wird beides auch als ein Recht wie als eine Pflicht aller drei Stände erklärt,[6]) die Brahmanen machten beides nur eben zu ihrem besonderen Lebensberuf; von einer Geheimlehre einer Kaste ist keine Rede.

Das Maha-Bharata erzählt von alten Kämpfen zwischen den Brahmanen und Xatrija, die mit dem Siege der ersteren endeten;[7]) es ist das aber selbst nach der äusserst phantastischen Sage nicht ein Kampf mit den Waffen, sondern mit der Zaubermacht, die durch gewaltige Bussübungen errungen wird; es liegt der nebelhaften Sage auch gewiss kein äusserlicher Kampf zu Grunde, — die Brahmanen haben nie Waffen geführt, — sondern nur ein geistiger Streit um den Vorrang im Staate; und des Streites Frucht war die Sicherstellung der Lehre: „nicht den Xatrija wird die Macht zugeschrieben; mächtiger sind die Brahmanen; die Macht der Brahmanen ist göttlich und stärker als die der Xatrija."

Aus äusserlichen Gründen lässt sich die Kastengliederung, vor allem die hohe Macht des Brahmanenstandes schlechterdings nicht begreifen; diese will geistig gerichtet sein; eine so grossartige weltgeschichtliche Erscheinung lässt sich nicht in die Rubriken politischer Schlauheiten oder Künste bringen; die Versuche solcher Erklärung sind sehr verunglückt. Oder gewährt es wirklich ein Verständniss, wenn wir hören, dass die Kämpfe der Fürsten um die Oberherrschaft die Brahmanen zu einer mächtigen Kaste machten, dass „in dieser Gährung und Verwirrung die Gewalt am natürlichsten in die Hände derer fiel, welche eine nur mittelbar betheiligte Macht waren," in die Hände der Priester?[8]) — In solchen Zeiten des Krieges und des Ringens um Herrschaft kommen sonst die Krieger an die Spitze der Macht; das scheint das allein Natürliche; im Frieden, nicht in Krieg und Streit, erhebt sich die Macht der

ideellen Interessen. Die Entwickelung des Kastenwesens folgt ganz von selbst aus der indischen Weltanschauung, und es ist eine sehr irrige Auffassung, wenn man in dem Ganzen nur das Walten niedriger Leidenschaften und boshafter Ränke sieht, und wenn man die an sich unglaubliche Erscheinung, dass der Stand der Stärke, der kriegsgeübt die Waffen führt, sich willenlos fesseln und herabdrücken lassen werde von dem, der waffenlos ihm gegenübersteht, — wohl gar durch den „entnervenden Einfluss" des indischen Klimas zu erklären versucht. Indiens glorreichste Heldenzeit fällt grade mit der vollen Ausbildung der Kastengliederung zusammen, und weder die gewaltige Thatkraft, wie sie uns in der Sagengeschichte entgegenleuchtet, noch die hohe geistige Entwickelung in Kunst und Wissenschaft lassen von einem „entnervenden" Einfluss eine Spur blicken. Die Zeit, wo noch keine Kasten waren, zeigt nur eine rohe Kraft, einen sehr beschränkten Gedankenkreis und überhaupt eine sehr geringe Bildung; — die Blüthe des Volkslebens beginnt mit der schärfer hervortretenden Gliederung des Volkes. Es ist das Kastenwesen allerdings eine noch niedrige Auffassung der Menschheit, ist aber auf Indiens Geistesstufe grade das Natürliche und Gesunde; und scheiden sich einmal in einem Volke, welches die Bedeutung der freien Persönlichkeit noch nicht kennt, die Menschen nach Naturständen, so ist es eine vernünftige Gliederung, wenn der Stand der Intelligenz über die Stände der rohen Gewalt und der materiellen Interessen herrscht; und es verdient das Volk unsere hohe Anerkennung, welches nicht durch die Macht der Waffen, sondern durch die geistige Macht der Idee sich regieren lässt. Das hohle Gerede von „Priester-Despotismus und hierarchischer Fesselung des Volkes" sollte doch nachgrade, in der Wissenschaft wenigstens, verklungen sein. Wo nicht der Geist herrscht, da regiert die Rohheit; und der Geist bricht bei den Völkern der unteren Stufen immer nur an einzelnen Stellen hervor; in jedem gesunden Volksleben aber werden diejenigen an der Spitze des Lebens stehen, welche des Volkes Geist am höchsten entwickelt in sich tragen; bei den Naturvölkern ist diess ein scharf abgesonderter Stand; bei den höheren Völkern ist es das freie Subject.

Die Çudra gehören gar nicht zum eigentlichen brahmanischen Volke, und die Indier selbst nennen nur die drei oberen Klassen Arja;[9]) schon die Gesichts- und Körperbildung der Çudra unterscheidet sie von den andern Kasten als einen fremden Stamm, nicht zum arischen Völkergeschlecht gehörig; sie sind viel dunkler, werden sogar schwarz genannt,[10]) und wohnten ursprünglich wahrscheinlich am Indus, wo sie von den arischen Indiern unterworfen

wurden.[11]) Alexander fand am untern Indus noch ein Volk der Çudra, welche Diodor Σόδραι nennt.[12]) Sie sind also die am frühesten Unterworfenen, und wurden daher bei der erst später höher gesteigerten staatlichen Bildung viel enger mit dem ganzen Volksthum verknüpft als die später in der Gangesebene und dem südlicheren Indien unterworfenen Urbewohner, welche als **Pariah** ganz ausserhalb des Volkslebens stehen.

[1]) Rigv. M. X, 7, 6. — [2]) Bournouf, Bhagavata-Purana, I, pref. p. CXV etc. — [3]) Lassen, Ind. Alt. I, S. 794; Weber, Ind. Litt. S. 18. — [4]) Çatapatha-Brahmana i. d. Z. d. D. M. G. IV, 301. — [5]) Roth in d. Z. d. D. M. G. I, S. 77 etc. — [6]) Manu, X, 79; I, 90. — [7]) Lassen, I, S. 714 — 726. — [8]) Roth, Z. d. D. M. G. I, 81. — [9]) Lassen, Ind. Alt. I, 5. — [10]) Manu, X, 15; Lassen, I, 407. — [11]) Bournouf im Nouv. Journ. As. XI, p. 268; Roth, in Zellers Jahrb. 1846, 3, S. 358; Lassen, Ind. Alt. I, 797 etc.; Nève, mythe d. Ribh. p. 123. — [12]) Diodor, XVII, 102; Lassen I, 799; II, 174.

III. Verhältniss Gottes und der Welt zu einander.

§ 101.

Ist in China zwischen dem zweifachen göttlichen Urgrunde der Welt und dieser selbst doch immer noch der wesentliche Unterschied, dass die Welt das reale **Product** beider Urfactoren ist, und darum ein berechtigtes, gewissermassen sogar höher entwickeltes Dasein hat, als das der einzelnen Urgründe ist, — so fällt in Indien dieser Unterschied ganz fort, und insofern ein solcher noch besteht, ist er ein unberechtigter; die Welt ist nicht ein höher entwickeltes Product göttlicher Factoren, sondern eine Verdüsterung, eine Ausartung des einen, allein berechtigten Urseins. **Gott und Welt sind dem Wesen nach eins**, nur in der Form verschieden. Es ist in der Welt schlechterdings **nichts**, was nicht Gottes Wesen und Substanz selbst wäre.

Die Welt hat aber zwei Seiten, einmal ist sie ihrem Wesen nach mit Brahma eins, mit ihm zusammenfallend, — zweitens aber ist sie als die **Entäusserung** Brahma's, als der aus sich herausgegangene, veränderte und verwandelte Gott, auch wieder **nicht** das Brahma, ist wenigstens nicht Brahma in seiner wahren Gestalt, ist von dem wirklichen Ureins noch unterschieden, so dass die Welt und Brahma sich nicht völlig decken; Brahma ist zwar in der Welt, und alles, was in ihr ist, gehört zu Brahma, und die Gottheit geht in die Welt über, — aber geht doch nicht in sie **auf**; die ganze Welt ist zwar Brahma's Sein und Wesen, aber sie ist nicht das **ganze** Brahma; das einige, in sich unterschiedslose Ursein reicht noch über die Welt der Vielheit hinaus; nur an seiner Oberfläche wird das

Meer der Gottheit zum unruhevollen Wellenschlage der Welt erregt, in der Tiefe ist alles still und regungslos. — Diess drückt der Indier bisweilen so aus, dass Brahma nur zum vierten Theile in die Welt sich verwandelt habe [S. 294]. Schärfer erscheint dieser Gedanke in der Vedanta-Philosophie. Es ist Brahma, durch den alle Dinge erleuchtet sind, der mit seinem Licht die Sonne und die Sterne leuchten lässt, der aber doch nicht durch ihr Licht offenbar wird,"[1]) d. h. der in der Welt nicht in seinem wahren einfachen Sein, sondern nur in seiner unwahren, entäusserten Form erscheint. Denn „Veränderung kann nur in der Welt, nicht irgendwo in Brahma sein. Brahma allein ist das ewige Sein, alles von ihm Verschiedene aber nicht ewig;" Brahma's Unwandelbarkeit wird nicht gestört durch die Veränderungen in der Welt, so wenig die Sonne dadurch bewegt wird, wenn ihr Bild im Wasser sich bewegt.[2])

So ist auch in den einzelnen Dingen selbst ein zweifaches Wesen. Was an ihnen als Vieles, Unterschiedenes, Äusserliches, also als Gestalt erscheint, das ist das von Brahma's wahrem Wesen Unterschiedene, ist das entäusserte, entgöttlichte Brahma; was aber in ihnen das Vielfache zur Einheit zusammenfasst, das Innerliche, Unkörperliche, die Lebenskraft, die Seele, das ist das Brahma, das Göttliche in den Dingen. Brahma ist die Seele in der Welt wie in den Einzelwesen, „er ist geflochten und gewoben in die Wesen als ihr Herr."[3]) Darum sind alle Dinge beseelt, denn Gott ist in allen. Das hat freilich einen andern Sinn als der ähnliche Gedanke bei den Chinesen; in China ist die Urkraft die Seele in dem ihr fremden Körper; in Indien ist Brahma die Seele in derjenigen Leiblichkeit, welche es selbst aus sich heraus entäussert hat, die es wie das Schaalenthier sich als Schaale selbst gebildet hat.

Das Brahma ist aber nicht in allen Creaturen in gleicher Weise und in gleichem Maasse; die höheren der beseelten Wesen sind mehr von ihm erfüllt als die niedrigen und leblosen. Im menschlichen Geiste ist Gott am vollendetsten offenbar; in ihm, dem Erkennenden, kommt er zum Bewusstsein von sich, kommt aus seiner Entäusserung wieder zu sich selbst, während er in allen niederen Wesen, so wie in dem nicht erkennenden Menschen ausser sich ist. Brahma wohnt nicht etwa als eine Kraft in dem menschlichen Geiste, sondern es ist dieser unmittelbar selbst; es ist in und an dem Geiste nichts, was nicht Brahma wäre; und das Ziel und der Gipfelpunkt aller Weisheit ist, dass der Mensch erkennt: „Ich bin Brahma"

[§ 98]. Dieser fort und fort wiederkehrende, zur höchsten Glaubensformel gewordene Ausdruck des reinsten Pantheismus wird bei dem Indier in seiner ganzen schweren Bedeutung genommen, und es wird voller Ernst mit ihm gemacht, in schneidendem Gegensatze zu dem Pantheismus, welcher aus der Fäulniss eines religiösen Lebens emporduftet. Nicht ich in meiner Einzelheit, in meiner freien, selbstbewussten Persönlichkeit, mit meinen besonderen Empfindungen, Neigungen und Gedanken bin Brahma, sondern bin so vielmehr das reine Gegentheil von ihm, das Ungöttliche, Unwahre. So lange ich mich als ein besonderes Dasein, als eine selbstständige Persönlichkeit weiss, so lange gehöre ich der Welt der Täuschung an, bin fern von Gott. Nur wenn ich mich selbst völlig aufgebe, nicht etwa bloss meine sündlichen Gedanken und Begierden, meine Selbstsucht und meinen Eigenwillen, sondern mich als selbstständiges Dasein überhaupt, wenn ich für mich gar nichts mehr sein, gar kein besonderes, persönliches Dasein haben will, wenn ich alle meine Neigungen und alle Gefühle des Schmerzes und der Freude, alle Werke und alle Gedanken ausser dem einen der leeren Einheit schlechterdings aufgebe, wenn ich meine geistige Persönlichkeit ertödte, und nichts mehr denke als den einen Laut Aum, als den Gedanken: nur das Eine ist, und aller Unterschied ist nicht, und auch ich bin nicht, sondern nur Brahma ist, — so habe ich den Punkt erreicht, wo ich sagen kann: Ich bin Brahma. In diesem Satze ist aber nicht das Brahma in das Ich hereingezogen, sondern das Ich in das Brahma verschlungen, wie der Wassertropfen eins ist mit dem Meere. Der indische Pantheismus ist nicht Selbstvergötterung, sondern Selbstvernichtung.

„Wer das ursprünglich durch göttliche Büssung erzeugte [zur Wirklichkeit, zur Welt gewordene] Wesen, erzeugt vor den Gewässern, wohnend in der Höhlung [des Herzens] und alle Wesen durchdringend, erkennt, der erkennt Brahma... Alles was hier [in der Welt] ist, das ist auch dort [in Brahma], und was dort ist, ist auch hier; wer diess für verschieden wähnt, stürzt in des Todes Tod; es ist hier nimmer eine Verschiedenheit. Daumengross wohnt der Geist [Brahma] mitten im Herzen, der Herr des Vergangenen und Zukünftigen. Wie Wasser, auf der Berge Gipfel regnend, an den Seiten niederläuft, so wird der Mensch, wähnend, dass der einige Geist in den Wesen verschieden werde, an die Einzelheit gefesselt. Wie reines Wasser in reines Gefäss gegossen, in Reinheit bleibt, so der Geist des erkennenden Asketen [versinkt nicht

in die Fesseln der Verschiedenheit und Einzelheit]. Der Ungeborne bewohnt eine Stadt mit elf Thoren [den menschlichen Leib]. Er ist der Zerstörer [welcher das Einzelsein aufhebt], wohnt im Himmel [als Sonne], wohnt in dem Luftkreis [als Wind], als Opferer [Feuer] in der Erde, als Gast ergiesst er sich in die Opferschale [als Soma]; er ist die Manneskraft in den Menschen, ist in den Göttern und erfüllt den Äther; er ist alles, was im Wasser erzeugt wird und auf der Erde; er ist die Wahrheit, er die Majestät. Von allen Göttern gehuldigt wird dem, der in des Herzens Mitte in Zwerggestalt weilet... Der in den Körper eingegangene Geist, der in den Schlafenden wacht, das ist Brahma, diess das Unsterbliche; in ihm ruhen alle Welten. So wie das einige Feuer, eingegangen in die Welt, in verschiedenen Gestalten erscheint, so nimmt auch aller Wesen einiger Geist aller Gestalten Gestalt an und wird äusserlich. Wie die Sonne, des Weltalls Auge, nicht berührt wird von des menschlichen Auges Fehlern, so bleibt unberührt von dem Schmerze der Welt der einige in allen Wesen wohnende Geist. Er ist wandellos in den Wandelbaren.... Er strahlt, und das Weltall glänzt wieder seinen Glanz; durch sein Licht erglänzt diess alles. Aufwärts die Wurzeln, abwärts die Zweige steht jener ewige Feigenbaum [die Welt steigt auf zu Gott, wie Gott zur Welt hernieder, beide sind eins]; er heisst Brahma, der Unsterbliche; in ihm ruhen alle Welten, niemand geht über diess hinaus. Das Weltall webt in seinem Lebenshauch."[4])

„Wie ein Wassertropfen in eine Wassermasse geworfen, nicht herausgenommen werden kann, so kann der mit dem Seienden [Brahma] vereinigte Lebendige [der Einzelgeist] nicht aus demselben herausgehen... Es giebt [aber eigentlich] kein lebendiges Wesen, das vom Höchsten so verschieden wäre wie der Tropfen von der Wassermasse. Das Seiende ist bloss durch Zutritt der Täuschung lebendiges Wesen."[5])

„Der Weise betrübt sich nicht mehr, wenn er erkannt hat den Geist, den Grossen, den Allgegenwärtigen, den Körperlosen und doch in den Körpern wohnend, den Beständigen in dem Wandelbaren."[6]) — „Wirf Salz ins Wasser und tritt morgen vor mich hin. — So that der Schüler. — Bringe her das Salz, welches du gestern ins Wasser geworfen. — Jener suchte, und fand es nicht; es war aufgelöst. — Koste das Wasser, wie schmeckt es? — Salzig. — Wirf dieses weg und komme zu mir; das Seiende siehst du nicht, es ist aber wahrlich hier. Von solchem [unwahrnehmbaren] Wesen ist dieses alles; dieses ist wahr, dieses ist der Geist, dieses bist du."[7]) — „Vom Herrn durchdrungen ist dieses All, und alles was

da ist, was in der Welt sich regt."[8]) — Der Geist [Puruscha] ist die innere Seele des Alls. „Aus ihm ist alles, aus ihm das Meer und alle Berge, aus ihm strömen die Flüsse; aus ihm alle Kräuter; bei den Elementen verharrt er als der innere Geist. Geist ist dieses alles; Er, das Brahma, Er, das höchste Göttliche, wer dieses kennt in der Höhle [des Herzens, und sinnbildlich auch der Weltdinge] ruhend, der wirft ab die Fesseln der Unwissenheit."[9])

„Brahma ist ein uferloses Meer, mitten in der Welt und über dem Himmel. Grösser als alles Grosse ist es eingegangen [in die Welt], leuchtend in allem durch seine Kraft, Herr der Lebendigen, verborgen in allem, in der Mitte aller Dinge. Alles geht aus von ihm, ist in ihm, geht ein in Es, und alle Götter, als den Herrn es anerkennend, sind in ihm. Was gewesen ist, was sein wird, was gesehen wird [das Gegenwärtige], — alles ist Es. Was offenbar und was verborgen ist, ist alles in diesem weiten Äther, dem mangellosen. Diess ist Es [tad], was den Äther, den Himmel und die Erde in sich zusammenfasst. Diess ist Es, was eins ist mit dem Meere der Maja [mit der Welt der Vielheit], alle Dinge webend und begränzend, bindend und lösend; feiner als das Feinste, höher als das Höchste, einzig und verborgen, zahllos gestaltet und ohne Gestalt, älter als das Älteste, von der Unwissenheit nie zu erreichen. Feuer ist Es, Sonne ist Es, ebenso die Luft und der Mond, und jenes reine Brahma, und jene Gewässer und jener Herr der Creaturen. Augenblicke [Zeitunterschiede] gingen hervor aus dem glänzenden Geist [Puruscha], den kein Mensch ergreifen kann, oben, ringsum oder in der Mitte. Er ist der Gott, der alle Regionen durchdringt, er ist der Erstgeborne, er ist im Mutterleibe, er wird geboren und wird [fernerhin] erzeugt werden. Er verharrt einzeln und allgemein bei allen Lebendigen. Er, vor welchem nichts geboren war, und der zu allen Wesen wurde, brachte, an Zeugung sich freuend, die drei Leuchten hervor [Sonne, Mond, Feuer]. — — Der Weise betrachtet dieses geheimnissvolle Wesen, in welchem das Weltall ist, allein auf dieser Grundlage beruhend. In ihm verschwindet diese Welt, aus ihm entspringt sie; in die Geschöpfe ist er verflochten und verwoben unter mannigfachen Gestalten des Daseins. Der Weise preise jenes unsterbliche Wesen, das geheimnissvoll Seiende und den mannigfaltigen Raum. — — Himmel, Erde und Luft als ihn erkennend, die Welten [als ihn] wissend, Raum und Sonnenkreis als ihn anerkennend, betrachtet der Weise jenes Wesen. Er wird jenes Wesen, und eins mit ihm, indem er das feierliche Opfer vollendet."[10]) — „Wie der eine Äther in verschiedenen Gefässen vereinzelt wird, so ist der Geist ein

einziger und ein vielfacher, wie die Sonne in verschiedenen Wasserbehältern." [11]) [Vgl. S. 293].

Gott „ist in allen Dingen verborgen; wer ihn als den einzigen Herrn erkennt und als den, der das All umfasst, der wird unsterblich. Er ist aller Wesen Mund, Kopf und Hals, er wohnt in dem Herzen aller Wesen; er erfüllt das All; er ist allgegenwärtig; er, der Geist [Puruscha], er der Beweger des Seins, er ist Licht und unvergänglich; daumengross wohnt der Geist beständig im Herzen der Menschen, und giebt durch das Herz, das Wollen und Denken sich kund. Der tausendköpfige Geist, mit tausend Augen, tausend Füssen die Welt ganz umfassend, wohnt in dem Herzen; er ist alles Seiende und was gewesen ist und sein wird; überall hat er seine Hände und Füsse, überall seine Augen, Hand und Mund;... ohne Augen sieht er, hört ohne Ohren; er weiss alles Wissen, Niemand aber ist, der ihn ergründet." [12]) — „Nachsinnend gelangt der Denker zu dem Urquell der Dinge; Er ist der Brahma, er Çiva, er Indra, er unvergänglich der höchste Selbstherr; er ist Vischnu, er der Hauch, er die Zeit, das Feuer, er der Mond; er ist alles, was gewesen und was sein wird ewiglich. Ihn erkennend überschreitet man den Tod; kein anderer Pfad ist zur Erlösung; den Atma in allen Wesen und alle Wesen im Atma erschauend erreicht man das höchste Brahma." [13])

„Woraus alle Wesen entstehen, wodurch sie leben, in welches sie beim Sterben eingehen, das ist das Brahma. Die Nahrung ist das Brahma, denn aus ihr entstehen alle Wesen und leben durch sie, und sterbend werden sie wieder zur Nahrung. Der Hauch ist das Brahma, denn aus dem Hauche entstehen alle Wesen etc.; das Wollen (manas) ist das Brahma, denn etc.; das Erkennen ist das Brahma etc.; die Seligkeit [nämlich des Einsgefühls] ist das Brahma, denn aus der Seligkeit entstehen alle Wesen etc." [14]) „Dreifach ist der Puruscha, äusserlich und leiblich, innerlich als Seele, und als Urgeist, Paramatma." [15]) — „In den lebenden Wesen schlummert der Urgott unter dem Namen Puruscha und unter der Form der lebenden Seele [dhivatma]; er wohnt mehr oder weniger vollständig im Innern der lebenden Wesen, und im Menschen am vollständigsten." „Der fromme Asket betrachte dieses ganze Weltall in seiner Seele als identisch mit dem unveränderlichen Wesen, und sich selbst als identisch mit dem höchsten Brahma." [16]) — „Wer alle Wesen schauet in sich, und sich in allen Wesen, der ist fortan nicht geneigt, irgend etwas zu verachten. Wenn alle Dinge geworden sind wie sein Selbst [unterschiedslos in Brahma verfliessend], welche Bethörung oder welcher Schmerz kann für ihn sein, der die Einheit der Dinge kennt?" [17])

Natürlich kann auch bei dem Ineinanderfliessen der Einzelgötter [§ 84] jeder derselben dasselbe von sich sagen. So sagt Rudra: „Alles was ist, bin ich, und alles was nicht ist, das bin ich auch; ich bin Brahma und bin der Ursprung aller Dinge... Rudra ist Brahma, Vischnu, Indra, die Elemente, Sonne, Mond und Sterne, die Zeit, der Tod, das Leben, er ist das All; ihm sei Anbetung." [18])

Das Übergeben und Eingehen Gottes in die Creaturen, besonders in den Menschen, wird auch wohl in ganz äusserlicher, natürlicher Weise dargestellt. Die Sonne ist das Brahma; durch die Sonnenstrahlen und durch den ebenfalls von Brahma kommenden Regen entstehen die Pflanzen; durch diese wird der Leib genährt, und so entwickelt sich der in die Creatur eingegangene himmlische Stoff weiter bis zum erkennenden Geiste. [19]) „Er ist die einige Seele aller Creaturen; von ihm geht aus das Feuer, durch welches die Sonne glänzt; aus dem Mond entsteht der Regen, aus diesem die Pflanzen, der Mann [durch diese genährt] befruchtet das Weib durch den Samen; so werden viele Creaturen aus dem höchsten Geist erzeugt." [20]) Das vom Monde ausgehende göttliche Sein, welches durch den Regen auf die Erde kommt, wird bisweilen auch Soma genannt. [21])

Mag auch die Epen-Zeit das Zeitalter des Vischnu sein, und seine Verehrung an die Spitze des religiösen Lebens treten, mag seine im Vergleich mit dem Urgott ohnehin schon sehr concrete Gestalt durch seine vielfachen wirklichen Erscheinungen auf Erden, besonders in menschlicher Form, sich von der tieferen brahmanischen Idee auch weit entfernen und das über die Unterschiede erhabene Göttliche mit den reichen Gebilden der Phantasie umranken, das reine Urlicht in bunten Farben spielen lassen, das Übermenschliche in den Kreis menschlicher Beschränktheit herabziehen, — so bricht das tiefere Bewusstsein dennoch durch alle diese Hüllen deutlich genug hervor, und die weitgreifendsten Gedanken der indischen All-Einheitslehre tönen durch alles Geräusch der bewegten Vischnu-Welt hindurch. Die Episode des Mahabharata, die später den Veden fast gleichgeschätzte Bhagavad-Gita, [22]) spricht den Vedanta-Pantheismus in schneidender Schärfe aus, wiewohl sie spätere und fremdartige Gedanken beimischt und auch die mythologische Form nicht verschmäht. — „Das einfache, untheilbare Sein, das ist die höchste Gottheit." — „Der Weisheit theilhaftig erblickst du alles Seiende in dir selbst und dann in mir." — „Der Fromme erkennt den Geist, der in allen Wesen wohnet, und alle Wesen in diesem Geist begriffen, und sieht überall dasselbe; wer mich sieht überall und das All in mir, aus dem entweiche ich

nicht, und er weicht nicht aus mir."[23]) — „Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther, Seele, Geist und Selbstgefühl, — in diese Weisen ist achtfach zertheilt mein Wesen, das niedrigere; aber erkenne auch mein anderes höheres Wesen, den Lebensgrund, auf den die Welt sich gründet. Ich bin des Weltalls Ursprung und sein Untergang; ein Höheres als ich ist nicht. An mir hängt dieses All, wie an der Schnur der Perlen Reihe; ich bin der Saft im Flüssigen, das Licht bin ich in der Sonne und im Monde, der Schall im Äther, die Manneskraft in den Menschen;.. ich bin der Glanz in der Flamme und das Leben in allem Lebenden und die Tugendkraft in den Asketen, .. der Weisen Weisheit und der Tapfern Tapferkeit bin ich, und der Starken Stärke."[24]) — „Ich bin des Weltalls Ursprung, aus mir entspross das All; — ich bin der Geist, der im Herzen aller Creaturen wohnt; ich bin der Creaturen Anfang, Mitte, Ende; ich bin der Vischnu unter den Adityas, die strahlende Sonne unter den Sternen, Indra unter den Göttern, die Seele in den Sinnen, die Erkenntniss in den Lebenden, .. ich bin Meru unter der Berge Gipfel;.. unter den Wassern der Ocean, .. unter den Lauten das einsilbige Wort [Aum], .. der heilige Feigenbaum unter den Bäumen;.. unter den Geschossen bin ich der Blitz, .. und unter den wilden Thieren bin ich der Löwe, .. der Ganges bin ich unter den Flüssen, .. des höchsten Geistes Erkenntniss unter den Kenntnissen, die Rede der Redner bin ich; unter den Buchstaben bin ich das A, und die Verbindung in der Wortverbindung; ich bin die unerschöpfte Zeit, der alles schauende Erhalter, ich bin der Tod, der alles raubt, der Ursprung des Zukünftigen; ich bin der Glanz der Glänzenden, ich bin der Sieg, die Kraft der Kräftigen; ich bin aller Wesen Same, nichts Lebendes und nichts Todtes ist ohne mich; was herrlich ist und glücklich oder hervorragend, das ist von meinem Glanze entsprossen.[25]) Was zu erkennen ist, will ich verkünden; wer diess erkannt, geniesst Unsterblichkeit; ohne Anfang ist die höchste Gottheit, weder seiend ist sie, noch auch nichtseiend; überall ist sie, mit Händen und Füssen begabt, und überall Augen, Haupt und Mund besitzend, überall mit Gehör begabt, alles umfassend; .. nicht zertheilt in die Creaturen, und doch gleichsam zertheilt in ihnen wohnend; der in die Natur ergossene Geist nimmt Theil an den natürlichen Eigenschaften; wer nun den höchsten Herrscher in allen Creaturen wohnend sieht, der bei ihrem Tode nicht stirbt, der sieht die Wahrheit; .. wer der Creaturen Einzelwesen in eine Einheit zusammengefasst betrachtet, und wiederum von da aus entfaltet, der erlangt die Gottheit; jener höchste Geist, weil er des Anfangs entbehrt, und frei ist von Eigenschaften, ist

keiner Verderbniss ausgesetzt, selbst wenn er im Körper wohnt; er wirket nicht, und wird nicht befleckt; so wie der alles durchdringende Äther seiner Feinheit wegen makellos bleibet, so bleibt makellos allzumal der mit dem Körper vereinigte Geist; so wie eine Sonne das ganze Weltall durchleuchtet, so durchleuchtet der das Irdische Erkennende das gesammte Irdische.[26]) So wie im Äther wohnt die allverbreitete endlose Luft, so wohnen alle Creaturen in mir; alle kehren an der Zeiten Ende in mein Wesen zurück, und ich entlasse sie wieder am Anfange einer neuen Zeit; ich bin die Unsterblichkeit und der Tod, ich bin das Sein und das Nichtsein.[27]) — Er, von dem das Weltall sich entfaltet, wird nie geboren und stirbt nie; so wie ein Mensch die abgenützten Kleider ablegt und neue anzieht, so legt er die abgenützten Körper ab, und zieht in neue ein, der Geist."[28])

[1]) Sankara, Atma-Bodha, 61. — [2]) Lehrsätze des Vedanta, 19. bei Wind. S. 1774. 1778; Colebr. Essais, p. 182. — [3]) Mahanarayana-Upan. I, 27, Weber. — [4]) Kathaka-Upan. IV, 6. 10—15; V, 1—3. 8. 9. 11. 13. 15; VI, 1. 2. bei Windischm. S. 1714, u. Poley. — [5]) Sankara b. Wind. 1426. — [6]) Kathaka-Upan. II, 22. — [7]) Chandogya-Upan. b. Wind. 1740. — [8]) Isa-Upan. b. Wind. 1696. — [9]) Mundaka-Up. b. Wind. 1701. — [10]) Jadjusveda b. Wind. 1618; vgl. Bopp, Conj. Syst. 280. — [11]) Yajnav. III, 144. — [12]) Çvetaçvatara-Upan. III, 7—18, in Webers Ind. Stud. I, 426 etc. — [13]) Kaivalya-Upan. 7—9. Ebend. II, 11. — [14]) Bhriguvalli-Up. 1—6, ebend. II, 232. — [15]) Atma-Upan. ebend. Ind. St. II, 56. — [16]) Bhagav.-Pur. VII, 14, 37. 38; VII, 13, 4 (Burnouf). — [17]) Isa-Upanischade, bei Wind. S. 1697. Othmar Frank, Vjasa, I, S. 33. — [18]) Atharvaçiras-Upan. in Webers Ind. Stud. I, 384. vgl. 426. — [19]) Mahanarayana-Upan. ebend. II, 98; vgl. Yajnav. III, 119 ff. — [20]) II. Mundaka-Upan. II, 4. 5; Poley, u. Wind. 1700. — [21]) Chandogya-Upan. b. Wind. 1674. — [22]) W. v. Humboldt, über die Bhagav. in d. Abh. d. Berl. Akad. 1825. — [23]) Bhag. G. VIII, 3; IV, 35; VI, 29. 30. — [24]) VII, 4—11. — [25]) X, 8. 20—41. — [26]) XIII, 2. 12. 13. 16. 21. 27. 30—33. — [27]) IX, 6. 7. 19. — [28]) II, 17. 20. 22.

§ 102.

In dem Verhältnisse Gottes und der Welt zu einander fällt alle Wahrheit in den ersteren, und die letztere ist ihrem Wesen nach nichtig und unwahr. Das bestimmte, einzelne Dasein, der Mensch nicht ausgenommen, tritt ganz in den Hintergrund, ist ein zufälliges und unrechtmässiges, hat durchaus keine Selbstständigkeit und kein Recht. Spielend erzeugt bleibt er ein ein Spiel der Gottheit. Indem das indische Denken zur Einheit dringt, geht ihm die Vielheit verloren.

In dem brahmanischen Bewusstsein ist darum auch kein Raum für die Freiheit des persönlichen Geistes. Die freie Persönlichkeit ist grade das, was nicht sein soll und darf, welches aufzuheben der Weisheit höchstes Streben ist. Alles, was ein selbstständiges Sein in mir ist, muss verneint werden; be-

stehen darf in mir nur, was das eine Brahma selber ist. Und indem Brahma die Seele in allen lebenden Wesen ist, ist er auch der unmittelbare Vollbringer dessen, was durch sie geschieht. — Das volksthümliche, praktische Bewusstsein, wie es in den Gesetzbüchern, in den Epen, Fabeln und ähnlichen Dichtungen hervortritt, folgt freilich nicht dem brahmanischen Gedanken bis zu seiner letzten Spitze, und macht dem natürlichen Bewusstsein der Willensfreiheit grosse Zugeständnisse; aber diese Nachgiebigkeit gegen das unmittelbare Bewusstein hat keinen Anknüpfungspunkt in dem Entwickelungsgange der indischen Idee, und widerstreitet ihr gradezu. Das schärfer und kühner entwickelte Bewusstsein des Vedanta schreitet über diese natürlichen Gefühle mit der stolzen Strenge innerer Berechtigung hinweg, und spricht klar und entschieden den der indischen Weltansicht durchaus eignenden Gedanken aus, dass der Mensch, als eine Theiloffenbarung des Urbrahmas, wesentlich mit diesem eins, kein eignes freies Wirken habe, dass all sein Thun schlechterdings Gottes That sei; Gott wirket in ihm das Allgemeine wie das Besondere, und auch das vermeintliche Böse ist unmittelbar Brahmas Wirkung und verliert dadurch zugleich seine sittliche Bedeutung, weil die Sittlichkeit schlechterdings der Freiheit angehört. Durch den Menschen und in ihm wirket Brahma allein, nicht ein menschlicher freier Wille; von Brahma sind alle Begierden, er reizt zur Lust, zum Guten wie zum Bösen; jede schlechte That, der Vatermord, selbst Ermordung eines Brahmanen, — das höchste aller Verbrechen, — das ist alles die That des in dem Menschen wirkenden Brahma, nicht Schuld des Menschen; [1]) — und die christlichen Missionäre, welche von dem in der sittlichen Freiheit wurzelnden Bewusstsein der Sünde und der Schuld ausgehen, finden jetzt noch beständig sich dem stolzen Brahmanenbewusstsein gegenüber: ich habe weder Sünde noch Schuld, denn Brahma wirket alles in mir.

[1]) Fr. Windischmann, Sancara, 114. 116; Oupnek'hat, II, p. 100. 66. 342. Anq. Dup.)

a) Das active Verhältniss der Gottheit zu dem Menschen.

§ 103.

Das Aufgehen alles Daseins und Lebens in Gott nimmt in der weniger tief gehenden Anschauung des Volkes eine sehr abgeschwächte und unbestimmte Gestalt an; — einerseits lässt man die sinnlichen oder als Geister vorgestellten creatürlichen Götter sich in zufällig individueller Weise um das menschliche Thun und Lassen sich kümmern, Tugend und Laster gerecht vergelten,

den Flehenden beistehen, die Feinde niederschlagen, oder auch in die menschlichen Leidenschaften partheivoll sich mischen, mit Liebe und Hass menschlichem Streite sich gesellen, allenfalls auch Gott gegen Gott in homerischer Weise auftreten, — so besonders in den Heldengedichten; — andrerseits wird die durch das ganze Heidenthum sich hindurchziehende, von der eigentlichen Volksreligion unabhängige Idee eines gerecht waltenden Schicksals [Bd. I. § 60], welche auch hier, besonders in der Lehre von der Seelenwanderung und von dem Leben nach dem Tode überhaupt, mächtig hervortritt, bald an das göttliche Urbrahma, bald an die Einzelgötter angeknüpft. Aber diese Anknüpfung ist so locker, schwankend und unsicher, dass schon hieraus hervorgeht, dass diese mächtige Idee nicht aus dem brahmanischen Gottesbewusstsein entsprungen, sondern, aus einer höheren, über dasselbe weit hinausragenden Ahnung entstanden, nur an dasselbe angelehnt ist. Die tiefer gehende Lehre kann freilich diesen Schicksalsgedanken nicht zugeben; das menschliche Thun wird da nicht bloss geleitet und vergolten, sondern ist das göttliche Thun unmittelbar selbst; die waltende Gerechtigkeit aber kann sich nicht, wie bei der Schicksals-Idee, darin zeigen, dass in das als wirklich und berechtigt anerkannte Dasein ein vernünftiger und sittlicher Zusammenhang gebracht wird, sondern darin, dass alles Dasein als ein unberechtigtes aufgehoben wird. Das leere ungeistige Urbrahma gewährt ohnehin für ein gerecht vergeltendes Schicksal keinen wirklichen Anhaltspunkt, und die einzelnen creatürlichen Götter keine Gewähr.

Die Form des Schicksalsglaubens ist schwankend; die Deutung des Schicksals aus den Sternen erscheint bald als unfromm, bald als berechtigt. Der Eid und die Gottes-Gerichte, aus der Idee des Schicksals entsprungen, haben besonders später sehr bestimmte und die Wichtigkeit derselben bezeugende Formen.

Als ein blindes und rücksichtsloses erscheint das Schicksal nur in der späteren ausgearteten Zeit. Früher fasste man es mehr als ein gerecht vergeltendes auf. Krankheit, hohes Alter, früher Tod etc. werden als Vergeltung des sittlichen Lebens betrachtet. Am liebsten aber wird des Menschen Schicksal, besonders das schwerer zu erklärende, auf die Thaten desselben in einem früheren Leben vor seiner jetzigen Geburt zurückgeführt. „Vom Schicksal und von der That des Menschen hängt das Gelingen einer Unternehmung ab. Das Schicksal aber ist offenbar nur die That des Menschen in einem früheren Leben. Wie durch ein Rad der Gang des Wagens nicht zu Stande

kommt, so geht ohne die That des Menschen das Schicksal nicht in Erfüllung.“ [1]) Der Hitopadesa tritt dem Glauben an ein blindes Schicksal sehr ernst entgegen. „Wie man wohl zu sagen pflegt: „„des Lebens Dauer, Glücksgüter, Wissenschaft, Werke, Todesart, bestimmt sind diese fünf Dinge Sterblichen schon im Mutterschooss. Was nicht sein soll, geschieht niemals, und was sein soll, geschieht gewisss; nehmt doch dieses Arzneimittel, jeglicher Sorge Gegengift.““ Das sind nur die aus Trägheit herrührenden Redensarten einiger Leute, die jede Mühe scheuen. Denn an des Schicksals Gewalt glaubend muss doch Jeder sich selbst bemühn; ohn' eigne Mühe gewinnt Niemand nährend Öl aus dem Sesamum. Dem Mann, der rüstig strebt, gesellt sich Lakschmi [die Göttin des Glücks]. Der Faule spricht: das Schicksal muss es geben. Drum kämpfe mit dem Schicksal; strebe männlich. Misslingt es dann, so bist du nicht zu tadeln. Schicksal ist, was man vor der Geburt gethan.“ [2])

Die vergeltende Gerechtigkeit geht auch auf Kinder und Enkel über. „Die Sünde, begangen in dieser Welt, bringt wie die Erde, nicht sogleich ihre Früchte, aber allmählich wachsend, stürzt sie den, der sie begangen. Trifft die Strafe nicht ihn selbst, so doch seine Kinder, wenn nicht seine Kinder, so doch seine Enkel, aber unabwendbar. Die begangene Sünde ist nie ohne Folge für den Urheber; durch Ungerechtigkeit gelangt er für einige Zeit zum Glück, aber zuletzt geht er zu Grunde mit seiner Familie und mit allem, was ihm gehört.“ [3])

Traumdeuterei wird in der späteren Vedenzeit erwähnt und gebilligt, [4]) aber wenig Werth darauf gelegt. — Glückliche und unglückliche Tage und Stunden werden wie in China sorgfältig beachtet bei allen wichtigen Unternehmungen, wie bei der Namengebung der Kinder. [5]) — Sterndeuter werden nach Manu [6]) von den Opfern als unwürdig ausgeschlossen; und erst seit dem fünften Jahrh. nach Chr. lässt sich eine wirkliche astrologische Wissenschaft nachweisen. [7]) In neuerer Zeit spielt die Astrologie eine grosse Rolle; die fast in jedem Dorfe ansässigen, meist erblichen Astrologen werden bei allen wichtigen Dingen um Rath gefragt, bei der Geburt eines Kindes, bei Heirathen etc. Sie ermitteln die Stellung der Sterne in einem bestimmten Zeitpunkt, und geben nach ihren Tabellen die zu erwartenden Schicksale an, die glücklichen und unglücklichen Tage, die Mittel, dem bevorstehenden Unglück auszuweichen, die Personen, mit welchen der Mensch Umgang haben, ein Geschäft oder eine Ehe eingehen kann etc.; ausser den Sternen werden auch andere Wahrzeichen beachtet. [8])

Die Gottes-Gerichte erscheinen zunächst als die Grundlage

des Eides, über den schon bei Manu [9]) sehr bestimmte Vorschriften gegeben sind; es wird dabei auf ein Wissen der Götter von dem Thun der Menschen hingewiesen, und Meineid mit den härtesten göttlichen Strafen bedroht; ein Meineid hebt alles Gute auf, was der Mensch seit seiner Geburt gethan. Die eigentlichen Gottes-Gerichte sind schon in den älteren Upanischaden angeordnet. „Einen Menschen mit gebundenen Händen führen sie herbei; er hat gestohlen; macht die Axt glühend für ihn. Wenn er der Thäter ist, dann macht er sich selbst unwahr; unwahr, sich in Lüge hüllend, nimmt er an die glühende Axt; er verbrennt sich und wird dann getödtet. Ist er aber unschuldig, so wird er nicht gebrannt; alsdann wird er losgelassen." [10]) Bestimmter spricht Manu; bei wichtigen Fällen „lasse der Richter Feuer (mit der Hand) nehmen von demjenigen, welcher etwas beweisen will, oder er lasse ihn in Wasser tauchen, oder die Häupter seiner Kinder und seiner Gattin berühren. Derjenige, welchen die Flamme nicht brennt, den das Wasser obenauf schwimmen lässt, und dem nicht sofort ein Unglück zustösst, soll in seinem Eide als wahr anerkannt werden." [11]) — „Wage, Feuer, Wasser, Gift und das Weihwasser sind die Gottesurtheile zur Reinigung; diese werden bei wichtigen Anklagen angewandt, wenn der Kläger zu einer Geldstrafe [im Fall er Unrecht hat] bereit ist. Einer der zwei nach Gefallen soll die Probe machen, der Andere zur Strafe bereit sein; auch ohne die Strafe soll er sie machen bei einem schweren Verbrechen. Die Wage ist für Frauen, Kinder, Greise, Blinde, Lahme, Brahmanen und Kranke; das Feuer, Wasser und die sieben Weizenkörner für die Çudra." Der Verklagte soll in die Wage steigen, sein Gewicht wird bezeichnet; das Aufwärts- oder Abwärtsgehen der Wage bei einem zweiten Besteigen bezeichnet die Unschuld oder Schuld; die Sache ist nicht klar dargestellt. Bei der Feuerprobe wird nach einem Gebet eine glühende Kugel dem Angeschuldigten in die Hand gelegt, die er eine bestimmte Zeit lang, ohne sich zu verbrennen, halten muss, wenn er als unschuldig erscheinen soll. Bei der Wasserprobe taucht der Mensch nach einem Anrufen des Varuna unter das Wasser, während ein schnellfüssiger Mann einen in demselben Augenblicke abgeschossenen Pfeil zurückholt; hält jener so lange aus, so ist er unschuldig. [12])

[1]) Yajnav. I, 348. 350. — [2]) A. W. v. Schlegel, Werke, III, S. 65. — [3]) Manu, IV, 172. — [4]) Sankara, b. Wind. 1417. — [5]) Manu, II, 30. — [6]) M. III, 162. vgl. jedoch II, 30. — [7]) Zeitschr. f. K. d. M. IV, S. 331. — [8]) Hügel, Kaschmir, IV, S. 249. 250. 283. 287. vgl. Megasth. fragm. 32. — [9]) VIII. 79 etc. — [10]) Chandogya-Upan. VIII, 16, in Webers Ind. Stud. I, 266. — [11]) Manu, VIII, 114. — [12]) Yajnav. II, 95 — 111.

§ 104.

Von einem besonderen Einwirken der Gottheit auf die menschliche Seele oder den Körper kann in der klaren Brahmanen-Lehre keine Rede sein, denn der menschliche Geist ist ja an sich schon die dem Menschen einwohnende Gottheit selbst; Brahma ist nicht ausser dem Menschen; alles Denken und Wollen ist eigentlich Brahmas Werk. Daher werden die Veden auch nicht einer besonderen Inspiration zugeschrieben, sondern mehr als unmittelbare göttliche Offenbarung betrachtet. In der Inspiration bei den subjectiven Völkern empfängt der selbstständige menschliche Geist das göttliche Einwirken; in Indien ist das wahre menschliche Denken schon unmittelbar selbst die göttliche That, nur ist dasselbe eben nicht in allen Menschen wahr; was aber der wahrhaft Weise denkt und spricht, das ist an sich schon Gottes Wort; menschliches Denken und göttliches Wirken sind da schlechterdings nicht von einander unterschieden. Während bei den subjectiven Völkern der von Gott unterschiedene Mensch sich im Gebet zu Gott wendet, um dessen Geist zu empfangen, hat sich der Indier nur von allem Nichtgöttlichen zu reinigen, um das Göttliche unverdunkelt schon zu haben; dort wird der menschliche Geist von dem göttlichen erleuchtet, hier leuchtet der göttliche Geist aus dem Menschen von selbst heraus, und es bedarf nur, dass die verdunkelnden Nebeldünste der Sinnlichkeit weggehaucht werden; — dort ist die Gottbegeisterung das Nicht-Natürliche, das Übernatürliche, — hier ist sie das ganz Natürliche. Die sinnlichen Vorstellungen der Poesie und des gemeinen Volkes von einer unmittelbaren Einwirkung der untergeordneten creatürlichen Geister, der guten sowohl als der bösen, auf die Menschen,[1]) steht damit nicht in Widerspruch.

Der pantheistische Charakter des indischen Bewusstseins giebt der göttlichen Offenbarung eine sehr eigenthümliche Bedeutung. Es ist durchaus kein wirklicher und wesentlicher Unterschied zwischen der Gottheit, welche sich offenbart, dem Menschen, dem sie sich offenbart, und dem Mittel, durch welches sie offenbar wird; alle drei sind an sich eins, und der Unterschied ist ein blasser, schattenhafter, nur scheinbarer, der Maja angehörig. Diesen Gedanken entwickelt besonders die eigentliche Veden-Erklärung, die Mimansa. Brahma ist da mit seiner Offenbarung wesentlich eins; der Laut, in dem er offenbar wird [Aum], ist ewig, und ist Brahma selbst, nicht bloss ein willkührliches Zeichen für ihn; der Laut, das Wort,

ist gewissermassen die ideellste Offenbarungsweise, wie die Naturwelt die sichtbare; aber wie die Natur nicht ein blosses Werk, nicht ein Abbild Brahma's ist, sondern dieses selbst, nur umgewandelt, so ist auch das Wort nicht ein bloss ausgesprochenes, „ist nicht hervorgebracht und nicht vorübergegangen," sondern ist das Brahma selber; wer also das Wort erkennt und erfasst, der hat in diesem selbst schon das Brahma; daher das grosse Gewicht, welches auf das Erfassen und Aussprechen desselben gelegt wird. Die ganze Sprache der Menschen aber ist gar nichts anderes, als die Entfaltung und Auseinanderlegung jenes ewigen Urwortes; der sprechende Mensch macht das an sich einige zum vielfachen, so wie das einige Sonnenlicht in den Thautropfen in bunten Farben sich bricht und tausendfach sich spiegelt. Die Sprache ist eine aus Brahma grade so entfaltete Welt wie die Natur, ist nicht vom Menschen erfunden, sondern von ihm nur vernommen. „Der Laut ist ewig, wenn er auch ungehört bleibt; angewandt [vom Menschen] wird er eben nur ausgesprochen, nicht erst zur Existenz gebracht; in den Farben wandelt sich das Sonnenlicht, in den Wellen das Meer; ebenso wird der einfache, ewige Laut, wenn er vernommen wird, umgewandelt und vielfach. Die Buchstaben sind Anklänge des ewigen Lautes, ewig wie die Bedeutung der Töne selbst, niemals neu; nur ihre Offenbarung ist neu. ... Der einfache Laut ist Brahma, und die Welt ist Name [ein ausgesprochenes Wort]."[2]) Der Mensch hat also nur zu lauschen auf den von Gott ausgegangenen, durch das All hindurchrauschenden Laut, und die an sein Ohr schlagenden Wellen zu vernehmen; durch das All tönt Gottes Stimme, und es bedarf nur empfänglicher Seelen, sie zu erfassen; — und die Veden sind der Ausdruck für diesen Gotteslaut, sind ebenso unmittelbare Gotteserscheinung wie die Natur;[3]) wer zur rechten Einheit mit Brahma gekommen, bedarf ihrer freilich nicht mehr.

[1]) Webers Ind. Stud. I, S. 217. — [2]) Karma-Mimansa b. Wind. S. 1761. — [3]) Ebend. 1762.

§ 105.

In der bewegteren Epenzeit und der nächst folgenden nimmt das Einwirken Gottes auf die Welt noch eine andere, viel bestimmtere Gestalt an. Die Welt ist in dieser Periode viel mehr als sonst als Wirklichkeit erfasst, und auch die Gottheit wird anschaulicher und menschlicher. Freilich das Urbrahma offenbart sich auch hier nicht, zieht sich eher vor dem Lärm der unruhevollen Kampfeszeit in noch grauere Ferne zurück, aber die Einzelgötter treten um so kräftiger in den Vordergrund und in einen lebhaften Verkehr mit den Menschen. Und besonders

ist es der Gott des bewegten, geschichtlichen Lebens, Vischnu, welcher sich mit hohem Interesse um die menschlichen Angelegenheiten kümmert, und helfend und rettend in sie eingreift. Wenn bei den an sich dem geschichtlichen Leben fremden Indiern eine schwache Regung eines solchen auftaucht, da ist es nicht der Mensch, sondern der Gott, welcher das Rad der Geschichte in Bewegung setzt. Die Avataren [S. 271], fast immer nur dem Vischnu, sehr selten und wahrscheinlich nur aus Nachahmung dem Çiva zugeschrieben, bezeichnen das religiöse Leben der epischen Zeit. Sie sind in der Vedenzeit nicht vorhanden, sind auch da gar nicht möglich. Das später stärker hervortretende subjective Element, die schärfere Unterscheidung des Menschlichen und Göttlichen, im Gegensatze zu der alten Vedenlehre, und die selbstständigere Stellung des Menschen machen auch eine schuldvolle Entfernung des Menschen von Gott und eine Gefährdung der Menschheit möglich. Da greift der Gott des Lebens rettend ein in die Geschichte, tritt selbst in dieselbe, nimmt einen irdischen Körper an, gleichviel ob einen Thier- oder einen Menschenleib, und erscheint als kräftiger Helfer, als Held in den Kämpfen des Lebens. „Zwar ungeboren, — spricht Vischnu, — unwandelbar, und aller Wesen Herrscher, Herr meiner eigenen Natur, werde ich doch durch meine geheimnissvolle Kraft geboren. Wenn in der Welt die Frömmigkeit sinkt und gottlos Wesen zunimmt, so lasse ich mich selbst geboren werden.“ [1]) — Wenn die Einheit des Menschen mit der Gottheit durch Schuld gestört und eine Spannung eingetreten ist, dann erfolgt ein Übergreifen des waltenden Gottes in die von ihm sich entfernende Menschheit, um die entfremdete zu ihrem Urgrunde zurückzuführen. Die Avataren sind ein zweites Ausströmen der Gottheit in die aus ihr entfaltete, aber ihr fremd gewordene Welt, eine Wiederholung der ersten Entfaltung, eine Verstärkung des göttlichen Elementes in der krank gewordenen Menschheit. Dieses Eintreten in das geschichtliche Leben ist nicht eine Scheingestaltung, nicht eine oberflächliche Verwandlung, sondern eine gediegene Wirklichkeit. Der Gott erscheint nicht bloss vorübergehend, sondern wird geboren, und lebt die ganze menschliche Entwickelung durch; er wird zur Geschichte, wie er in den Veden zur Natur geworden.

Die höchste dieser Avataren ist die Erscheinung des als höchster Gott auftretenden Vischnu als Krischna, [2]) der den kämpfenden Helden hilfreich zur Seite steht, und zugleich als Verkündiger der höchsten Erkenntniss erscheint.

In der ältesten Darstellung der Avataren, im Mahabharata sind deren zehn erwähnt.[3]) Später sind deren zwei und zwanzig; so erschien Vischnu als büssender Brahmane, als Eber, welcher die Erde aus der Tiefe des Abgrunds hervorhebt, als Fisch, als Schildkröte, als Mann-Löwe, und in verschiedener Menschen- und Göttergestalt.[4])

Krischna, in nachchristlicher Zeit Lieblingsgegenstand der religiösen Dichtung, gilt als Königssohn; seine Mutter ist Devaki, d. h. die Göttliche. Da sein Oheim ihm nach dem Leben trachtete, wurde er von seinem Vater Vasudeva über einen Fluss getragen, — man wird hier an Christophoros erinnert, — und unter Hirten erzogen. Sein erst in späterer Zeit und oft schlüpfrig erzählter, verliebter Umgang mit den Hirtinnen wird mehrfach von idyllischen Dichtungen (Gitagovinda) dargestellt; jedoch liegt etwas Tieferes im Hintergrunde, da der Schauplatz bisweilen als der Himmel erscheint, und Krischna durchaus als „Herr der Welt, Schöpfer, Herr des Brahma, Vischnu und Çiva"[5]) erscheint; er tritt auch als Besieger von Riesen und eines Drachen auf. Später von einem Jäger am Fusse verwundet, ging er in den Himmel zurück, wo er mit grossen Ehren empfangen wurde.[6]) — Das Hervortreten des Krischna als des höchsten Gegenstandes des Kultes fällt erst in die Zeit des blühenden Buddhismus, und scheint durch den Gegensatz zu diesem besonders entwickelt worden zu sein.[7]) Die Buddhisten hatten zwar keinen Gott, aber einen über seine Gläubigen schützend waltenden Buddha; dieser war wirklicher Mensch gewesen, stand den Gläubigen näher, war von ihrem Geschlecht und Wesen; dieser wirklichen, verehrten Persönlichkeit gegenüber hatten die Brahmanen alle Veranlassung, ihre nebelhafte abstracte Gottheit in einer mehr fasslichen und anschaulichen Weise als Gegenmacht hinzustellen; Vischnu muss als Mensch geboren werden; Krischna ist der brahmanische Buddha. Da übrigens die grössere Ausbreitung und höhere Entwickelung der Krischna-Verehrung erst im fünften Jahrh. nach Christo nachweislich ist, und die betreffenden Stellen des Mahabharata unzweifelhaft aus nachchristlicher Zeit herrühren,[8]) mehrere aus Krischna's Leben erzählte Sagen, besonders über seine Geburt von der „göttlichen" Mutter und über seine Verfolgungen, sein Aufenthalt unter den Hirten, und das Bild des Krischnakindes und seiner Mutter auffallend an die christlichen Erzählungen erinnern,[9]) und da ferner in der Krischna-Lehre ein früher unbekannter monotheistischer Ton anklingt, so ist es gar nicht unwahrscheinlich, dass hier Berührungen mit der christlichen Geschichte stattgefunden haben, und

dass einige Kunde von Christi Leben in die Sage von dem namensverwandten Krischna sich verwebte.[10]) — Krischna war ursprünglich unzweifelhaft ein menschlicher Heros, der erst später in die Mythe hineingezogen wurde. Ob der von Megasthenes erwähnte indische Herakles dieser Krischna gewesen,[11]) ist mehr als zweifelhaft;[12]) und wiewohl aus dem Schweigen eines Schriftstellers aus dem fünften Jahrh. nach Chr. über Krischna nicht, wie Reinaud thut,[13]) geschlossen werden kann, dass er damals noch nicht verehrt worden sei, so sind doch auch keine sicheren Spuren eines ausgebildeten Krischnakultes vor dem vierten Jahrh. nach Chr. nachweisbar.

Wenn es nun auch sehr wahrscheinlich ist, dass die Ausbildung des Avatara-Systems in dem Sinne, dass Vischnu sich um eines sittlichen und erlösenden Zweckes willen als Mensch geboren werden lässt, durch einen christlichen Einfluss erzeugt worden,[14]) also als ein fremdartiger Gedanke zu betrachten ist, so ist doch eben nur diese sittliche Seite der Wirksamkeit das aufgenommene fremde Element, welches sich leicht und ungezwungen an die rein indischen Gedanken anschliessen konnte; ist doch im Grunde jeder Mensch eine Erscheinung Gottes; und sobald, in der epischen Anschauung, ein höheres Interesse für das wirkliche, geschichtliche Leben auftauchte, als es in der folgerichtigen Brahmalehre der Fall sein konnte, so lag auch ein, so zu sagen, potenzirtes Erscheinen Gottes in dieser Geschichte sehr nahe.

[1]) Bhagavadg. IV, 6. 7. — [2]) Bhagavadg. IV, 6; VII, 6; VIII, 13; XI, 24, u. oft; Burnouf, Bhag. Pur. I, préf. p. 128; Bohlen, I, 228 ff; Lassen, I, 616 ff. 693 ff. — [3]) Lassen, II, 1109. — [4]) Bhagavata-Purana I, c. 3. (Burnouf). — [5]) Stenzler, Brahma-Vaivarta-Purani spec. p. 23. 36. 47. 48. — [6]) Lassen, Ind. Alt. I, 704. — [7]) Lassen, Ind. Alt. II, 446. — [8]) Ebend. I, 623. — [9]) Weber in d. Z. d. D. M. Ges. 1852, VI, 92 etc. — [10]) Weber, Ind. Stud. I, 400. — [11]) Schwanbeck. Meg. p. 44. — [12]) Weber, Ind. St. II, 409. — [13]) Mém. sur l'Inde, p. 123. — [14]) Weber, Ind. St. II, 169. 409; vgl. dagegen Lassen, II, 1107.

b) Die active Beziehung des Menschen auf das Göttliche; der Kult.

§ 106.

Der Kultus der brahmanischen Indier hat zwei von einander sehr verschiedene Stufen, die wohl auseinander gehalten werden müssen; auf der ersten Stufe ruht der Kult nicht auf der Tiefe der indischen Idee, da hat er es nicht mit jenem Urbrahma zu thun, in den alles Einzeldasein aufgeht, sondern nur mit den creatürlichen Göttern, die der sinnlichen Anschauung viel näher stehen. Es ist sehr natürlich, dass das ganz abstracte, inhaltleere Ureins dem menschlichen Gemüth kalt und fremd gegenüber tritt, und Liebe weder giebt noch erzeugt, dass dagegen

die fasslichen und anschaulichen Einzelgötter dem Menschen befreundeter entgegenkommen, dass das menschliche Herz lieber diesen bestimmteren Gestalten sich zuwendet, und sie im Kultus an sich heranzieht, denn da ist Fleisch von seinem Fleisch, und Bein von seinem Bein; in dem Urbrahma ist doch so gar nichts, was den menschlichen Geist beschäftigen, das Herz erwärmen könnte.

Der Kultus auf dieser Stufe, der auf die einzelnen Götter gerichtet ist, würde mit früheren Religionstufen eigentlich zusammenfallen, — mit der Verehrung der Naturdinge (Bd. I. § 35. 38) insofern die verehrten Götter blosse Naturmächte sind, — oder mit dem Dämonenkult (ebend. § 37. 51), insofern sie als Geister gedacht werden, — wenn nicht eben jener einheitliche Hintergrund wäre. Die indische Religion ist, selbst in ihren niedrigsten Entwickelungsstufen, schlechterdings kein wirklicher Polytheismus, und der Indier ist sich sehr wohl bewusst, dass diese einzelnen Götter nicht von Ewigkeit sind und nicht von sich selbst, dass sie Creaturen sind wie er selbst, dass er ihnen ebenbürtig gegenübersteht, — und er lässt sie diess fühlen. Auch auf dieser niedrigeren Stufe tritt er vor seine Götter nicht wie das Geschöpf vor seinen Schöpfer, sondern wie der jüngere Bruder vor den älteren und stärkeren. Das ist ein Gedanke, der bei den erwähnten früheren Religionsstufen nicht walten konnte. Die Verehrung dieser Götter ist also nicht eigentlicher Kultus, ist nur Ehrung und Anrufung, fast ganz so wie die Verehrung der Heiligen und Engel in der katholischen Kirche.

Daher finden wir hier eine Erscheinung des Kultus, die wir in der bisherigen Geschichte nicht gefunden haben, und welche, sobald man jenen einigen Hintergrund ausser Acht lässt, gradezu sinnlos erscheinen müsste, aber in der indischen Weltanschauung grade ihre Berechtigung hat. Der Indier kniet nicht demüthig flehend vor seinen Göttern, sondern er tritt trotzig und fordernd ihnen gegenüber; er dient ihnen zwar, aber nur unter der Voraussetzung, dass sie ihm wieder dienen; er preist sie und spendet ihnen, aber er fordert sich ohne weiteres auch sofort seinen Lohn dafür; er thut den Göttern kein Gutes umsonst, sondern stellt sich zu ihnen in das Verhältniss eines Tauschhandels. Die Götter haben von dem Menschen nichts zu fordern; giebt er ihnen und lobt er sie, so will er auch etwas dafür haben, Zug um Zug, und er fordert inmitten des gesteigerten Hymnenpreises sich sein Entgelt mit der naivsten Offenherzigkeit; die Götter, scheint es, wollen ernstlich erinnert sein. — Die Gebete in

den Veden, an die einzelnen Götter gerichtet, preisen entweder die Macht, den Glanz, die Siege, die hilfreiche Freundlichkeit derselben, oder wo sie bitten, verlangen sie Reichthum, Beistand im Kriege, Unterwerfung der Feinde, fast nie bitten sie um Weisheit oder gar um Vergebung der Sünde; das sittliche Moment tritt völlig zurück; der Mensch hat sich vor diesen Göttern, die ja seines Gleichen sind, nicht in den Staub zu werfen, hat von ihnen keine Verzeihung und Gnade zu erbitten, nur ihren Beistand kann er brauchen, und er fordert ihn in ungestümer Weise. Die Gebete sind überaus eintönig, wiederholen fort und fort dieselben beschränkten Gedanken, und zeigen meist wenig Tiefe und Wärme, wohl aber einen glühenden Feindeshass; Vernichtung der „Hasser und Neider," der persönlichen Feinde, ist das Lieblingsthema der Gebete.

„Hier ist der honigsüsseste Soma, in Opfern ausgepresst, den trinkt, o Açvins; spendet Schätze dem Opfernden. — Wenn Indra, ich so vielen Guts Beherrscher wär', als du gebeutst, wahrlich, den Sänger trüge ich, Schatzspendender! nicht liess ich ihn der Dürftigkeit."[1]) — „Gepressten Tranks lobsingen wir dir, Indra, um, Schatzbesitzer, Speise zu empfangen; bring Güter uns, wie Keiner je besessen, uns, unserm Stamm, gieb Sieg in deinem Schutze. Ergriffen haben wir, Indra, deine Rechte, nach Schätzen gierig, der Schätze Schatzgebieter; . . . entsende hehren, segenreichen Schatz uns."[2]) — „Was, Indra, mir noch nicht von dir geschenkt ist, Blitzschleuderer, die Güter alle, Schatzspender, bringe mit beiden Händen uns herbei; . . mit mächtigem Reichthum fülle mich, mit stierereichem, denn du bist gross."[3]) — „Indra wird des Reichen Schätze bringen uns, zu waten darin bis an die Knie."[4]) — „Die Gottheiten halten es für eine Schuld, dem Opfernden den Wunsch zu erfüllen, in welchem er die Opfergabe bringt."[5])

Die Lobgesänge verleihen den Göttern Kraft und Muth. „Deine Stärke und deine Macht, deinen herrlichen Donnerkeil schärft Lobgesang." „Den Indra machten Gesänge siegreich, ihn, den ewigen König." „Welch Lied wird jetzt dem grossen Gott angestimmt? denn diess vermehrt seine Kraft."[6]) „Indra, der durch reinen Sang erstarkt."[7])

Das ganz allgemeine uralte Gebet an die Sonne, Gayatri genannt, welches täglich gebetet wird, ist früher schon erwähnt (S. 262); dieses Gebet ist Pflicht für jeden Indier. „Allein durch die Wiederholung der Gayatri kann ein Brahmane Glückseligkeit empfahn, er mag nun andere religiöse Handlungen verrichten oder nicht. — — Des Morgens in der Dämmerung soll er die Gayatri

mit leiser Stimme stehend wiederholen, bis er die Sonne sieht, und in der Abenddämmerung sitzend, bis die Sterne deutlich zu sehen sind. Wer die Gayatri in der Morgendämmerung stehend hersagt, entfernt jede verborgene nächtliche Sünde, und wer sie in der Abenddämmerung sitzend wiederholt, vertilgt die Flecken, welche er ohne sein Wissen den Tag über empfangen."[8])

Statt des Bewusstseins einer Schuld finden wir in den Gebeten häufiger das der Unschuld. „Wie ein Knecht will ich den Spender schmücken, den eifrigen Gott ich Sündloser."[9]) Die seltenen Gebete, die ein Schuldbewusstsein einschliessen, verlangen nicht eigentlich Gnade und Vergebung, sondern eine mehr mechanische oder fast physisch-chemische Reinigung; so wird das Feuer, Agni, angerufen, „dass unsere Sünde entfernt werde;"[10]) zu den Gewässern betet man: „entfernt alles, was schuldvoll an mir ist."[11])

Die Unsicherheit des dem Gebete zu Grunde liegenden Bewusstseins zeigt sich auch in dem gewöhnlichen Schwanken zwischen den Göttern, zu welchen gebetet wird. Das Gebet fährt oft hastig und unruhig hin und her; in einem und demselben Athemzuge ruft man die verschiedensten Mächte an, ungewiss, welche die richtige sei. Komisch fast erscheint diese Unsicherheit in einer Sage, wo der fromme Beter von den Göttern selber immer von einem zu dem andern gewiesen wird, der andere sei der rechte, der helfen könne, bis er so die ganze Götterreihe herumkommt.[12]) — Später ordnete man die Sache, und die Bereiche jeder Gottheit wurden schärfer bestimmt; um langes Leben betete man zu den Açvins, um Schönheit zu den Gandharven, etc.[13]) Auch wurden für die Gebete wie für die Opfer sehr genaue, auch das Kleinlichste berücksichtigende Ritualvorschriften gegeben.

Die stete Wiederholung mystischer Worte, besonders das Hermurmeln des Aum, ist kaum zum Gebet zu rechnen.

[1]) Samav. I, 4, 1, 2. (Benfey). — [2]) Ebend. I, 4, 1, 3. — [3]) I, 4, 2, 1. — [4]) II, 1, 2, 1. — [5]) Çatapatha-Brahmana, in d. Z. d. D. M. G. IV, 296. — [6]) Samav. II, 8, 1, 11; II, 9, 1, 11; I, 3, 1, 4. — [7]) I, 4, 2, 4. — [8]) Manu, II, 87. 101. 102. — [9]) Rigv. V, 6, 8, 7 (Benfey). — [10]) Rigv. I, h. 97, 1 etc. — [11]) Rigv. I, h. 23, 22. — [12]) Aitareya-Brahmana, VII, 16. (Roth). — [13]) Bhag.-Purana, II, 3, 3.

§ 107.

Merkwürdiger noch erscheint das Verhältniss des Menschen zu den creatürlichen Göttern im Opfer. Diese Götter bedürfen als Geschöpfe der Stärkung und Ernährung wie alle andern endlichen Wesen; und der Mensch spendet ihnen kräftigenden Trank und Nahrung, und rühmt sich dessen vor ihnen, damit diese auch

erkenntlich seien für das empfangene Labsal. Die Götter haben wirklich etwas von dem Opfer, ihre Kraft wird erneut und erhöht, und der opfernde Brahmane giebt einen Beitrag zu dem Wachsthum der Götterkraft, zahlt eine Actie auf dieselbe, und bittet sich dafür eine reichliche Dividende aus. Ja der das Opferfeuer entzündende Priester erschafft den Agni immer wieder von neuem. Diese wirkliche Nährung und Kräftigung, ja Erzeugung der Götter ist eine Vorstellung, die dem eigentlichen Kultus in jeder Religion völlig fremd ist (Bd. I. § 80), und das indische Opfer auf dieser Stufe ist also etwas ganz anderes, als was der wirklichen Opfer-Idee eignet. Das wahre Opfer ist überall ein Huldigen oder ein Aufopfern, jedenfalls eine thatsächliche Erklärung der eignen Unterwürfigkeit und Nichtigkeit, der Gottheit gegenüber; — bei den alten Indiern sind die Opferspenden eher eine Erklärung der eignen Macht und Grösse; der Mensch giebt da wirklich etwas, was er vor dem Gotte voraus hat, und der Gott empfängt etwas, dessen er bedarf; der Gott wird nicht versöhnt, sondern beschenkt, und er schenkt dankbar wieder, Sieg, Pferde, Kühe, Gewinn im Spiele etc.[1])

Dieser Gedanke tritt vor allem bedeutsam hervor in dem Soma-Opfer, fast die einzige Form des Opfers in der älteren Vedenzeit, und die Hauptsache der ganzen Götterverehrung; die Hymnen des Sama-Veda beziehen sich fast alle auf dasselbe. Bei diesem Opfer wird der Milchsaft einer Pflanze von berauschender Wirkung ausgepresst, und nach einiger Zubereitung gespendet und von den Opfernden selbst getrunken. Der Somasaft wird oft gradezu als mächtige Gottheit betrachtet und angerufen, als „der Belebende, der Lebenshort, der Stärkende, der Lebensquell, der kraftbegabte Göttererzeuger;“ er wird neben Agni gestellt; in nachvedischer Zeit ist er der Gott des Mondes. Dieser gespendete Saft berauscht den Indra und die anderen Götter, giebt ihnen Muth, höhere Lebenskraft und Unsterblichkeit, durch ihn begeistert verrichten sie ihre grossen Thaten; und die Götter drängen sich wohl gierig zum Opfer herbei.

Die Bedeutung dieses auffallenden Opfers ist höchst wahrscheinlich folgende. Die Götter haben Dasein und Leben aus dem einen, allgemeinen Urgrunde der Natur, und sie sind vergängliche Naturwesen, der Erneuerung ihrer hinfälligen Kraft bedürftig. Durch die ganze Natur aber ist das Brahma ausgebreitet, es ist die Seele der Welt, im Menschen ist es der Geist, im Thiere die Seele, in der Pflanze der Lebenssaft; und der Milchsaft der Somapflanze ist die Urmilch der Welt, ist gewis-

sermassen Brahma's Samen, aus dem das All entstanden, und der noch in dem Innern der Natur sich birgt, ist der immanente Gott. Und dieser Milchsaft berauscht und kräftigt; in dem geistigen Getränk erscheint der Lebensgeist der Natur, er ist die Lebensquelle alles Daseins, — die Sterbenden trinken ihn vor dem Tode; — er ist der Nektar, der dem Geniessenden Unsterblichkeit verleiht. Der Priester eröffnet diese Lebensquelle, und wie er das Feuer entzündend dem Agni Leben giebt, erzeugt er, den Soma pressend, den Göttern neue, höhere Lebenskraft; er befreit den in die Bande des Irdischen gefesselten Gottessaft aus seinen Fesseln, und lässt ihn strömen zum freien Genuss der Götter. Die in der Schöpfung in die entferntesten Adern der Natur ausgeströmte Lebenskraft kehrt im Soma-Opfer im vollendeten Kreislauf des Lebens zu den höchsten Vertretern der Gottheit zurück; Schöpfung und Opfer sind der Blutumlauf des Alls in den Arterien und Venen. Der Soma ist das von dem Menschen bereitete Amrita, und ist dem nach den Epen von den Göttern selbst bereiteten wesentlich gleichartig.

Da die Natur von göttlichem Wesen ist, so ist auch ihr Lebenssaft göttlich, und Soma darum eine mächtige Gottheit; die Einzelgötter werden getränkt durch die allgemeine Lebensgottheit; ja Soma wird auch folgerichtig ohne weiteres als das Urbrahma selbst erklärt.

Eben desshalb, weil der Soma der Samensaft der Natur ist, wurde er später zum Gott des Mondes; denn der Mond gilt bei fast allen orientalischen Völkern als der Erzeuger der Fruchtbarkeit, als Beförderer des Wachsthums und der Befruchtung.

In der nachvedischen Zeit tritt das Somaopfer mehr zurück, und an seine Stelle tritt in einer wahrscheinlich sehr ähnlichen Bedeutung die Spendung der geschmolzenen Butter, an die Stelle der Somamilch die thierische Milch, die Nahrungskraft der heiligen Rinder und das kostbarste Product des Viehzucht treibenden Volkes.

Das auch von den Opfernden genossene Somaopfer erinnert sofort an das christliche Sacrament des heiligen Abendmahls, und es ist auch in der That ein gleicher Grundgedanke bei beiden, die Aufnahme des göttlichen Seins in den Menschen durch ein sinnliches Medium. Der grosse Unterschied ist aber der, dass das Somaopfer durchaus Naturcharakter trägt, das christliche Abendmahl aber Geistescharakter; der Soma ist der göttliche Lebenssaft schon an sich, und ist durch die Natur ausgebreitet; in dem Abendmahl sind Brot und Wein nicht an sich

schon das Göttliche, sondern sie werden es erst durch die Thätigkeit einer geschichtlichen Macht, der Kirche; dort ist der Saft, so wie er ist, auch schon das Blut Gottes selbst, hier sind, und zwar in allen Kirchen, die elementaren Stoffe nur die Träger des Göttlichen, sind das, wodurch die Gegenwart desselben vermittelt wird.

Soma, von su, erzeugen, gebären, [daher sunus, Sohn, savitri, die Sonne als Erzeugerin], dann: den Saft auspressen, bedeutet „ein Wesen von fruchtbarer Befeuchtung," und ist stammverwandt mit ὑμὴν; das Haoma des Zendavesta ist mit dem Soma wesentlich eins.[2]) Der Somasaft heisst auch Indu, Tropfen; er ist der Saft des Cynanchum viminale oder Asclepias acida oder Sarcostemma vimin.; er hat eine narkotisch-berauschende Wirkung. Die Pflanze wurde in mondheller Nacht auf Bergen gesammelt, mit der Wurzel ausgehoben, von den Blättern gereinigt und zwischen Steinen gepresst; dann wurden die zerquetschten Stengel mit Wasser besprengt, und mit den Händen durch ein Sieb gepresst, der Saft mit geklärter Butter oder Molken in Gährung gebracht, und dann zu den drei Tageszeiten gespendet und von den Brahmanen genossen.[3])

Vielfach erscheint Soma als der erzeugende Ursame der Welt. „Du hast diese Pflanzen, o Soma, alle erzeuget, du die Gewässer, die Kühe; du hast den weiten Himmel ausgespannt, mit deinem Lichte, [welches aus der von ihm erzeugten Sonne strahlt] hast du die Finsternisse bedeckt."[4]) Von Menschen getrunken erscheint das Soma wie bei den Göttern als Amrita [Trank der Unsterblichkeit],[5]) und heisst der „Unsterblichkeit Ursache,"[6]) wie in der persischen Religion das verwandte Haoma, „der den Tod Entfernende."[7]) „Durch deine Opfer, o Soma, wurden die Götter unsterblich." „Dich tranken zur Unsterblichkeit die Götter;"[8]) wenn Manu den von den Menschen zu essenden Opferrest Amrita nennt,[9]) so ist diess wahrscheinlich der Soma. — Der in den chinesischen Geschichten eine so grosse Rolle spielende Unsterblichkeitstrank der Tao-tse [S. 82] ist ohne Zweifel der Soma-Trank.

Dass der Soma die der Natur einwohnende Urgottheit selbst ist, die in sichtbarer Gestalt sich offenbarende Naturseele, ist aus vielen Erklärungen ganz unzweifelhaft. In einer Hymne an das Urbrahma heisst es: „Der Leben spendet und Kräfte giebt, dessen Gebot alle befolgen, und die Götter auch, welch anderem Gotte sollten wir mit Opfern nahen? Grösser als welcher keiner ist geboren, der da die Welten alle hat durchdrungen, Pradschapati, sich an der Schöpfung freuend, nährt die drei Lichter [Agni, Vaju, Surya]. Indra, Varuna, sie haben dich genossen einst im Anfang;

ihren Genuss geniess ich nach, das göttliche Wort, geniesse des Soma; denn dieser Gott füllt alle Regionen, er ward zuerst geboren, weilt im Schoosse drinnen; er ist's, der sich entfaltet jetzt, und er, der sich entfalten wird; allgegenwärtig weilt er überall, der erzeugende eine Gott.“ [10]) Das Urbrahma weilt „als Gast“ in der Opferschale [des Soma]. [11]) — „Die Erde durchdringe ich [das Urwesen] und erhalte die Thiere durch meine Kraft; ich ernähre alle Pflanzen, mich verwandelnd in ihren Saft.“ [12])

Wichtig ist hierbei folgende Stelle einer Upanischade: der Soma, im Monde als „Speise der Götter“ erzeugt, verwandelt sich in Regen, dieser geht in die Pflanzen, also in Nahrung über, diese verwandelt sich genossen in animalischen Samen, der, von dem Weiblichen empfangen, zum Keim wird. [13]) Schon in den älteren Vedentheilen ist der Gedanke ausgesprochen, dass der Soma ursprünglich am Himmel ist, und durch den Regen auf die Erde kommt. [14]) — In dem Somasaft erscheint ein völliger Kreislauf des durch das All ausgebreiteten Lebenselementes; steigt er im Regen zur Erde hernieder, so steigt er im Opfer zum Himmel empor und nährt wieder die Himmlischen. Der Ursprung des Soma ist also weder im Monde, noch in der Pflanze, sondern beide sind nur Durchgangspunkte, wie für das Blut das Herz und die Lungen. „Der Allgestaltige [Brahma] ist das Opfer und der Herr der Creaturen; in der Gestalt der Nahrung wird er zum Opfer. Durch Opfer wird die Sonne genährt, aus der Sonne entspringt Regen, aus diesem Kräuter, und diese als Speise werden in der Gestalt von Flüssigkeit zur Samenfeuchtigkeit. Die vorzügliche Flüssigkeit, welche aus der Darbringung eines Gegenstandes an die Götter entspringt, wird, nachdem sie die Götter erfreut und den Opfernden den Lohn verschafft, durch den Wind zum Mond getragen, und von da durch die Strahlen zum Glanze der Sonne. Die Sonne schafft aus ihrem eignen Kreise das herrliche Amrita, welches der Ursprung aller Creaturen ist. Aus dieser Speise wird wieder das Opfer, dann wieder Speise und wieder Opfer. So dreht sich dieser Kreis ohne Anfang und Ende herum.“ [15]) Aus der Vergleichung mit dem Vorigen erhellt die Einerleiheit des Amrita und des Soma. Bemerkenswerth ist dabei, dass wie bei der Bereitung des himmlischen Amrita durch die Götter [S. 252] die Lakschmi, die Göttin des Segens, aus dem Schaume des milchigen Meeres heraufsteigt, so auch aus der in das Wasser gegossenen Opferspende von geläuterter Butter und Milch, — verwandt mit dem Soma, — welche die aus der grossen Fluth geretteten Menschen darbrachten, die segenbringende Göttin des Gebetes, Ida, herauf-

steigt und dann die Mutter des jetzigen Menschengeschlechtes wird; [16]) — das Milchmeer, die Somamilch, die thierische Milch, das ist alles wesentlich dasselbe; alles Leben aus der Urmilch. — Zu der wiederholten Beziehung des Soma oder Amrita zum animalischen Samen ist auch noch die die Zeugungskraft weckende Kraft des persischen Haoma [17]) zu vergleichen. — Von dem Soma-Amrita im Monde sprechen auch noch die Puranas; „Der Mond wird beim Zunehmen mit Amrita gefüllt, beim Vollmond beten die Götter ihn eine Nacht hindurch an, und dann trinken sie alle nebst den Pitris und Rischis einen Fingerhut voll, bis nichts mehr da ist." [18])

Auch in den Veda-Hymnen wird Soma wiederholt für eine Gottheit erklärt. „Es trank der Büffel [Indra], der vielkräftige, den gerstengemischten Somatrank mit Vischnu freudig; er hat berauscht den grossen, breiten [Indra], grosses Werk zu thun, er hat, der Gott, den Gott geehrt, der wahre Indu den wahren Indra." „Rein ströme, Gott, als Lebenshort, es geh' dein Rausch in Indra ein." „Durch Priesters Druck gereinigt, spendet seinen Saft der Gott den Göttern." [19]) „Er steht gereinigt über den Wesen allesamt, Soma, gleichwie der Sonnengott," — „ein Gott den Göttern ausgepresst;" [20]) er wird in der Götterreihe neben der Sonne, Varuna und den Açvins aufgeführt, [21]) und ist „der Götter Vater, des Himmels und der Erde Zeuger, des Agni und der Sonne Zeuger, des Indra und des Vischnu Zeuger," des Himmels Träger, Herr der Welten, Herr der Fluth, der Götter Brahma, Lebensquell, der Unsterbliche, des Himmels Haupt, aller Welten König, und König jeder Creatur. [22]) Man betet zu ihm um Reichthum und Kraft. [23]) „Du, Soma, führest uns den rechten Weg; . . du, stark durch deine Stärke, allwissend, . . den Männern Reichthum spendend; wie des Königs Varuna Thaten sind die deinen; gross und erhaben, o Soma, ist deine Stärke. . . Du bist der Frommen Herr; du König und des Vritra Überwinder; du, o Soma, bist für uns des Lebens Quelle, wenn du es wolltest, würden wir nicht sterben, du, der Pflanzen Herr. Bewahre uns vor jeglichem Verderben, o Glänzender, nicht gehet unter dein dir ähnlicher Genoss. . . Diess Opfer, diess Gebet in Gnade empfangend, komm' o Soma, sei uns zum Heil, . . und nahe gnädig uns. . . Glänzender Soma, wer Theil an dir hat, wem du gnädig bist, der Sterbliche ist stark und weise. . . Der Feinde Sieger, der Unsterblichkeit Quelle, o Soma, im Himmel gewähre herrliche Speise uns. . . Dich, den Unbesiegten, der Stärke Wächter, den im Opfer Geborenen, erfreuen wir, o Soma." [24]) — „Agni und Soma, höret auf mein Rufen, nehmet gnädig auf mein Beten, gewähret eurem Verehrer Heil. . . Agni und Soma, ihr habt im

gemeinsamen Werk diese Lichter am Himmel befestigt; . . ihr, durch das Gebet zunehmend, habt des Opfers wegen die weite Welt gemacht. Agni und Soma, esset von der Speise, die euch gereicht, und seid uns gnädig, Gnadenspender."[25]) — Soma erscheint auch in den Veden als ein durch das All ausgebreiteter Lebensocean, „in Fluth gehüllt, gleich Varuna [dem Wasser] vertheilet, ein Ocean; der Ocean strömt in dem höchsten Träger [Brahma], Geschöpfe zeugend, als der Welt Gebieter, der Soma, mächtig, ausgepresst durch Steine." „Mit Strahlen füllest zeugend du die Sonne."[26]) Er ist die Urmilch, das Urwasser, aus welchem alle Creaturen entstanden. „Diess Grosse hat vollbracht der Herrscher, Soma, als noch des Wassers Schooss verhüllt die Götter, gereinigt, legte Stärke in den Indra, und in der Sonne zeugte Licht der Indu." „In deinem Meth trägst, Soma, du das All." „Alldurchdringend strömst du, Soma, du leuchtest als Gebieter aller Schöpfungen."[27]) Soma's Kräfte „wohnen im Himmel und auf der Erde, in den Bergen, Pflanzen und Gewässern;"[28]) und im Opfer des Soma werden die Götter gewissermassen immer wieder von neuem erzeugt. „Am Abhange der Berge ist der Weise [Indra] durch Opfer gezeugt."[29]) — Als Gottheit wird Soma oft mit Agni zusammengestellt;[30]) das aus dem Holze auflodernde Feuer ist ebenso wie der aus der gepressten Pflanze träufelnde Saft die Erlösung einer Gottesmacht aus den Fesseln der Einzelheit.

Der Somatrank berauscht und kräftigt die Götter.[31]) „Bereitet ist der Somatrank, o Indra, dir; nahe, tapferster Sieger, Kraft erfülle dich, wie die Sonne mit ihren Strahlen die Luft. Trinke den bereiteten, den trefflichen, Unsterblichkeit verleihend und erfreuend."[32]) Indra spricht: „wie schüttelnde Winde hat der Trank mich aufgerüttelt; habe ich denn Soma getrunken? Der Trank hat mich aufgerüttelt wie flüchtige Pferde den Wagen."[33]) „Entströme als kraftvollendender den Göttern zum Trank, zum Rausch." „Trink, o Indra, diesen Trank, den hehrsten, unsterblichen Rausch." „Ihn, den Indra, erstarken wir zu des gewaltigen Vritra Mord; das Opfer gab dem Indra Kraft, als er die Erd' umhüllete, Wolken schaffend im Himmelsraum."[34]) — „Die Gefährten, o Indra, schauen, Soma haltend, nach dir umher, dich nährend einem Stiere gleich." „Der Soma, Indra, ist dir gepresst, er fülle dich mit Kraft, so wie die Sonne die Welt mit ihrem Strahl; der Soma ist gepresst, ist Wonnetrank, o Opferherr."[35]) „Dieser süsse, berauschendste war hier, dessen Indra trunken war in der Vritraschlacht."[36]) „Der rasche Indu [Soma] strömt im Milchgewoge, Indra mit Rausch und Kraft, der Soma, füllend, . . verbreitet Segen, er der Stärke König."[37]) —

Die Götter kommen gierig und verlangend zum Somatrank. „O Priester, rüst' den Soma rasch, Indra begehrt des Somatranks, fürwahr, die Falben sind geschirrt, es naht der Vritratödter sich.“ „Die Götter eilen zum Pressenden, nimmer sind sie dem Schlafe hold, verzuglos kommen sie zum Rausch.“[38])

In dem Bewusstsein seiner werthvollen Gabe naht sich der Mensch den Göttern weniger in scheuer Ehrfurcht als in gemüthlicher Vertraulichkeit. „Komm her, wir haben für dich gepresst, trink, Indra, diesen Somatrank, setz' dich auf meine Decke hier.“ „Stosse, o Indra, uns nicht zurück, erscheine bei unserm Opfermahl, denn du bist wahrlich unser Hort, bist Bruder uns.“ „Hier, o Guter, ist Trank gepresst, trink dir davon den Bauch recht voll, dir, o Furchtloser, spenden wir.“[39]) „Indra, trinke mit Lust vom Gepressten, denn das Morgenopfer ist dein erster Trunk, berausche dich, o Held, die Feinde zu tödten.“[40]) Zum Lohn für die Spende fordert sich der Mensch sofort auch Hilfe gegen Feinde, Reichthum etc. „Wer feiert, Açvins, euch, den von tödtendem Hunger verzehrten, mit Somatrank, und doch umsonst? Hier ist der honigsüsse Saft, den trinkt, o Açvins, und spendet Schätze dem Opfernden.“ „Indra bringe zu Nahrung uns, zu reichem, übergewaltigem Gut.“ „Zu Reichthum ebne uns die Pfade alle der Donnerer.“[41]) „Verzehrt seien alle unsre Feinde, diess sei unseres Opfers Frucht.“[42])

Nicht alle Götter dürfen übrigens den Somasaft geniessen, gewöhnlich nur die höheren, und als nach einer Sage des Mahabharata ein grosser Asket den beiden Götterärzten, den Açvins, aus Dank für wiedererlangte Jugend, Somatrank spendete, ergriff der erzürnte Indra den Donnerkeil, um den Opferer niederzuschmettern.[43])

Noch in der späteren Puranazeit kommt das Trinken des Soma vor, und das Bhagavata-Purana weist eine Hölle denjenigen an, „welche nach dem Trinken des Somasaftes berauschende Getränke geniessen;“[44]) und im südlichen Indien wird der Soma jetzt noch getrunken; das wirkliche Opfer desselben wurde schon zu Manu's Zeit nur noch am Jahresschluss gefeiert,[45]) und trat später immer mehr zurück. Statt dessen erscheint Soma vorherrschend als **Mondgott**, die befruchtende Macht des Alls;[46]) — diese Bedeutung hat er in den älteren Vedentheilen noch nicht, wohl aber in den späteren,[47]) und er ist da als solcher der „Herr der Unsterblichkeit“[48]), also wesensgleich mit dem Amrita.

Die ins Feuer gegossene Spende geschmolzener **Butter** ist bereits in den Veden erwähnt,[49]) und erscheint bei Manu als das wichtigste Opfer, und in ganz ähnlicher Bedeutung wie der Soma. „Die in die Flamme gegossene Butter steigt im Rauch zur Sonne auf, und

kehrt im Regen wieder zur Erde zurück, und durch diesen entspringen die Pflanzen, und von diesen nähren sich die Thiere.“ [50])

[1]) Yajnav. I, 261 ff. — [2]) Fr. Windischmann, in d. Abh. d. phil. Cl. d. bayer. Akad. 1847; IV, 2, S. 128. — [3]) Ebend. 129. — [4]) Rigv. I, h. 91, 22. (Rosen). — [5]) Samav. II, 7, 1, 7. — [6]) Rigv. I, 91, 6. 18; Nève, Mythe d. R. p. 137. 380. 381. — [7]) Yaçna, im Journ. asiat. IV. Série, VI, p. 148. — [8]) Samav. II, 4, 2, 3; II, 5, 2, 17. — [9]) Manu, III, 285. — [10]) Mahanarayana-Upan. I, 21. 23. 24—26. in Webers Ind. Stud. II, 83. — [11]) Kathaka-Upan. V, 2. — [12]) Bhagavadgita, XV, 13. — [13]) Chandogya-Up. V; b. Wind. 1674. — [14]) Kuhn, in d. Zeitschr. f. vgl. Sprachf. I, 525. — [15]) Yajnav. III, 70. 121—124. — [16]) Çatapatha-Brahmana, in Webers Ind. St. I, 164. 169. — [17]) Fr. Windischmann, a. a. O. S. 131. — [18]) Vaya-Pur. in Wilson's Theater d. H. I, 96. — [19]) Samav. I, 5, 2, 3. 5; I, 6, 1, 4. — [20]) Samav. II, 1, 2, 16; II, 3, 1, 5. — [21]) Rigv. I, h. 89. — [22]) Samav. I, 5, 1, 5; I, 6, 1, 4; I, 6, 2, 2. 4; II, 3, 1, 19. u. a. — [23]) Rigv. I, h. 43. — [24]) Rigv. I, h. 91. — [25]) Rigv. I, h. 93. — [26]) Samav. I, 6, 1, 4. 5. — [27]) I, 6, 1, 5; I, 5, 2, 4; II, 3, 1, 1. — [28]) Rigv. I, h. 91. — [29]) Samav. I, 2, 1, 4. — [30]) Rigv. I, h. 93. — [31]) Rigv. I, h. 9. 14. 16. — [32]) Rigv. I, h. 84. — [33]) Rigv. M. X, 10, 7. (Roth). — [34]) Samav. I, 5, 2, 4; I, 4, 2, 3; I, 2, 1, 3. — [35]) I, 2, 1, 5; I, 4, 2, 1. — [36]) Rigv. IV, 7, 30, 2 (Benfey). — [37]) Samav. I, 6, 1, 5. — [38]) Samav. I, 4, 1, 2; II, 1, 2, 3. — [39]) Samav. I, 2, 2, 5; I, 3, 2, 2; I, 2, 1, 3. — [40]) Rigv. VIII, 6, 12, 1. (Benfey). — [41]) Samav. I, 4, 1, 2; I, 3, 1, 1; I, 5, 2, 3. — [42]) Samav. I, 6, 2, 2. — [43]) Holtzmann, Ind. Sagen I, 41. — [44]) Bhag. Pur. V, 26, 29. — [45]) Manu, IV, 26; Yajnav. I, 125. — [46]) Manu, III, 85; Fr. Windischm. a. a. O. S. 129. — [47]) Roth, Nirukta, p. 147. — [48]) Kauschitaki-Up. II, 5, in Webers Ind. St. I, 406. — [49]) Rigv. I, h. 45, 5. — [50]) Manu, III, 70. 76.

§ 108.

Eine ganz andere und dem eigentlichen Opferbegriff viel mehr entsprechende Bedeutung hat das weniger häufige, später fast ganz abgeschaffte, aber in alter Zeit doch in bedeutendem Ansehn stehende Thier-Opfer, besonders der Rinder und Pferde. Da liegt deutlich der Gedanke zu Grunde, dass die Creatur zurückkehren müsse zu ihrem Urgrund, das Einzelne aufgehen müsse in das Allgemeine; die Schuld, die an dem Menschen, wie eigentlich an allem einzelnen Dasein, haftet, darum weil er als ein von Brahma unterschiedenes Wesen existirt, und die in dem gereifteren Bewusstsein durch die völlige Selbstentsagung des Menschen, durch die Opferung seiner Selbstheit gesühnt wird, wird hier in äusserlich stellvertretender Andeutung durch das Thieropfer zu sühnen gesucht; und wie der Mensch durch die gesteigerte Selbstopferung in der grausamsten Askese zu göttlichen Höhen aufsteigt, und den Göttern ebenbürtig wird, so sind auch die Thieropfer die Leiter zum Himmel. Das Thieropfer tritt als symbolische Abschwächung der tiefer gehenden Idee an die Stelle der Selbsopferung, der Mensch „kauft sich durch dasselbe los“ von der Anforderung, sich selbst in seinem

ganzen Wesen an das allein zu Recht bestehende Brahma hinzugeben.

Die den Ahnen gebrachten Spenden von Wasser, Reis, Fleisch etc., sehr oft erwähnt,[1]) gehören eigentlich mehr in das Gebiet der Familienliebe als in das des Kultus.

Durch das Thier-Opfer gelangten nach der Sage die Götter in den Himmel, und in der Besorgniss, die Menschen könnten es ihnen nachmachen, suchten sie diesen das Opfer unmöglich zu machen, und schlugen darum den Opferpfeiler, — der vor dem Opfer mit geschmolzener Butter gesalbt wird, — verkehrt in den Boden. Die Menschen waren aber schlau, gruben den Pfeiler wieder aus und kehrten ihn um.[2]) Der Pfeiler deutet auf das Streben nach dem Himmel. Die Bedeutung des Thier-Opfers spricht sich in dem Aitareya-Brahmana deutlich aus. „Allen Gottheiten sich darzubringen ist derjenige im Begriff, welcher das Opfer rüstet. Agni ist gleich allen Gottheiten, Soma ist gleich allen Gottheiten; der Opfernde, welcher das Agni-Soma- geweihte Thier darbringt, kauft damit von allen Gottheiten sich los. .. Er esse nicht von dem Agni-Soma- geweihten Thiere; vom Menschen verzehrt der, welcher von diesem Thiere verzehrt, denn mit demselben kauft der Opfernde sich selbst los.“[3]) Es wird also der Mensch auf das Thier übertragen. In der Opferung geht dann das Thier in seine Urelemente zurück, und wie die Welt aus Brahma's Körpertheilen entsprungen, und der Mensch wieder, aus den Elementen entstanden, als das Bild der Welt erscheint (S. 295), so kehrt der Mensch in dem Opfer, durch das Thier vertreten, wieder in die Urgründe zurück. „Zur Sonne lasset das Auge gehen, in den Wind entlasset seinen Athem, in die Luft sein Leben, zu den Himmelsgegenden das Ohr, zur Erde den Leib.“[4]) — Auch bei Manu und in den Epen werden die Opfer von Pferden und andern Thieren als sehr wichtig erwähnt.[5]) — Thieropfer bestanden noch im dritten Jahrhundert vor Chr., Megasthenes erwähnt derselben; die Opferthiere wurden da nicht geschlachtet sondern erwürgt, „damit der Gottheit nichts Beschädigtes dargebracht würde.“[6])

Die wirkliche Bedeutung des Opfers ist auch von der Mimansa sehr richtig aufgefasst worden. „Opfer ist die Trennung von einer Sache, damit sie der Gottheit zugewandt werde, in der Absicht, dieselbe zu versöhnen;“ sie unterscheidet dabei Brandopfer, Spenden und Schlachtopfer.[7]) Das Soma-Opfer hat augenscheinlich eine ganz andere Bedeutung.

[1]) Z. B. Manu, III, 248. 266 ff.; Yajnav. I, 218. ff. — [2]) Aitareya-Brahmana, II. 1, in Roths Nirukta p. XXXIII. — [3]) Ebend. p. XXXVI. — [4]) Ebend. p. XXXIX.

— [5]) Manu, V, 39. 53; XI, 260; Ramay. I, 13. (Schl.) — [6]) Megasth. Ind. fragm. 27, 11. (Schwanb.) — [7]) Karma Mimansa b. Wind. 1765.

§ 109.

Alles dieses aber ist nur die erste Stufe der brahmanischen Kultusentwickelung, die Stufe der Unreife, der vorwaltenden sinnlichen Anschauung; diese Gebete und diese Opfer sind nicht aus der Tiefe des indischen Bewusstseins entsprungen, und ragen auch nicht hinan zu der Höhe der indischen Gottesidee; nicht zu dem Ur-Brahma steigt das Gebet und der Opferrauch empor, sondern nur zu den dem Menschen ebenbürtigen creatürlichen Göttern; der wahre Gott ist dem Wogenschlag des bewegten Lebens entnommen; er bedarf des Somatrankes nicht, sich zu berauschen und Kräfte zu gewinnen, und mit ihm kann der Mensch nicht tauschen Gabe um Gabe; das Brahma empfängt keine Gebete und kein Opfer, hat keine Tempel und keine Altäre; ein höherer Kult ist ihm bestimmt; Brahma verlangt nicht das Blut der Rinder und Pferde, und nicht die geschmolzene Butter ins Feuer gegossen, er fordert den Menschen selbst in seinem Dasein und seinem Thun und Denken.

Wie die Welt eine Abweichung Gottes von seinem wahren Dasein, von seiner Einheit ist, und darum an sich ein Übel, ein Unberechtigtes, so ist jedes Hervortreten der Einzelheit, jedes Geltendmachen der Persönlichkeit vom Übel. Der Mensch ist darum, weil er ein Ich ist, ein einzelnes Dasein hat, in einem unwahren Zustande, ist böse von Natur; und wie es die Aufgabe jedes Kultus ist, die Trennung des Menschen von Gott aufzuheben, ihn mit Gott zu versöhnen, so kann diese Aufgabe bei dem Brahmanen nur darin bestehen, dass er dieses sein einzelnes, persönliches Dasein aufhebt; denn nicht irgend eine begangene Sünde, sondern seine Selbstheit, seine Einzelheit trennt ihn von Gott, der das unbedingt Eine ist. Der Mensch soll aus dem einzelnen Dasein ins Allgemeine zurückkehren, aus dem bestimmten Sein in das bestimmungslose, aus seiner Persönlichkeit in das einfache, unterschiedslose Ursein; der Mensch muss sich selbst opfern; — das ist die gesammte sittliche Aufgabe der Indier, und die Sittlichkeit geht hier im Kultus auf.

Den Weg, welchen die Welt aus dem Urwesen heraus gemacht hat, muss sie wieder zurückmachen, und diese Rückkehr in das leere Sein vollbringt die Natur an sich selbst in dem Tode, der überall in ihr waltet, und dem sie einst völlig verfallen wird, — vollbringt der Mensch im Kultus. Was für die

Natur das natürliche Ziel ist, das ist für den Menschen der religiös-sittliche Zweck. Wie Brahma aus seiner reinen, durchsichtigen Einheit sich losmacht, und in eine bestimmte, vereinzelte Vielheit sich entfaltet, so soll der Mensch wieder aus seinem vereinzelten Dasein sich losmachen und sich in die Einheit zurückfalten. Der indische Kultus ist die umgekehrte Opferung Brahma's. Wie Brahma sich zur Welt zertheilte, sein wahres Sein ihr opferte, so soll der Mensch, der Welt höchste Blüthe, sein Dasein dem Brahma opfern, aus der Peripherie ins Centrum zurückkehren.

Aber das Menschenopfer der früheren Stufen [Bd. I, § 82] genügt der indischen Gottesidee nicht; nicht ein Mensch für die andern, sondern der Mensch muss sich opfern. Aber nicht die leibliche Opferung kann die Idee erfüllen, — den Leib fordert die Natur schon selbst zurück, — ist's ja doch grade die Seele, welche die Unterscheidung der Creatur von Gott in der „Selbstheit" am schneidendsten durchführt (S. 308). Den Körper allein zu tödten ist nur eine rohe Auffassung der indischen Opferidee, und gehört nur der späteren Ausartung an; die alte Religion kennt auch den eigentlichen Selbstmord als Kultushandlung nicht, — wohl aber die spätere in grauenhafter Ausdehnung; — geistig soll der Mensch absterben, — nicht etwa der Sünde und ihren Werken, auch nicht bloss der sinnlichen Welt um einer höheren geistigen Welt willen, sondern sich selbst soll der Mensch absterben, sein Ich soll er schlechterdings aufgeben, soll aufhören, freie, bestimmte Persönlichkeit zu sein, welche denkend und wollend sich selbst bestimmt, soll durch unbedingte Selbstverleugnung, durch völliges Verzichten auf alles eigne Gefühl, auf alle Gedanken und auf jedes Wollen völlig in Brahma verfliessen. Diess ist das Opfer, welches dem Brahma gebührt, und alle andern Opfer sind eitel Schaum, sind kindisch-unreife Versuche, sich vor der verzehrenden Gewalt der mächtigen Idee zu retten. Man sagt gewöhnlich, Brahma habe gar keinen Kult; Brahma aber hat grade den höchsten Kultus, die einzig wahre Verehrung. Diese Opferung des eignen Selbsts ist es, welche man gewöhnlich Büssungen nennt; das ist aber ganz falsch; nicht für eine durch Sünde auf sich geladene Schuld hat der Brahmane zu büssen, sondern höchstens für die Sünde Brahma's, der sich zur Welt entfaltete; jene Opferungen sind Tugend, die nicht die Sünde, sondern die Persönlichkeit abstreifen will, um in das allein wahre Dasein, in Brahma, aufzugehen.

Das eigentliche Menschenopfer kommt bei den Indiern in der geschichtlichen alten Zeit nicht vor; in der vorgeschichtlichen mag es wohl vollzogen worden sein; eine Hindeutung darauf scheint in der Sage von Çunahçepa enthalten zu sein. Ein kinderloser Xatrijer gelobt dem Varuna, für den Fall, dass ihm ein Sohn geboren werde, denselben ihm zu opfern; und Varuna fordert dann wirklich die Erfüllung dieses Gelübdes; der herangewachsene Sohn erkauft sich als Stellvertreter einen Brahmanensohn für hundert Kühe, und dieser soll nun geopfert werden; und da man keinen Schlächter findet, erbietet sich der Vater des Schlachtopfers für einen gleichen Preis den Sohn zu schlachten; dieser betet zu den Göttern und wird von ihnen befreit; seines Vaters That aber wird für eine nicht zu sühnende erklärt.[1]) Darin liegt wohl ebensowohl eine Erinnerung an frühere Menschenopfer als die Erklärung, dass dasselbe nicht mehr Geltung habe.

In der späteren Zeit jedoch, wo die Einseitigkeit der Sekten sich vordrängte, bildete sich in der folgerichtigen Entwickelung des Çivakultus auch das Menschenopfer aus, möglicherweise durch den einheimischen Kult unterworfener Völker veranlasst, wahrscheinlicher aber aus dem indischen Gedanken in natürlichem Fortgange entwickelt. Wir sprechen hier zunächst nicht von der zum wirklichen Selbstmord gesteigerten Askese, sondern von der Opferung anderer Menschen im Sinne der Stellvertretung. Dieses Opfer hat sich in unserem Mittelalter im Dienste des Çiva und seiner Gattin Kali oder Durga in furchtbarer Gestalt herausgebildet. Das Kalika-Purana[2]) giebt Theorie und Anweisung für dasselbe „Die Lust der Göttin an dem dargebrachten Blute der Fische dauert einen Monat, an dem der wilden Thiere neun Monate, an dem eines Tigers hundert Jahre, an dem Blute des Löwen, Hirsches und des Menschen tausend Jahre. Durch das Menschenopfer wird die Göttin tausend Jahre befriedigt, durch drei Menschen hunderttausend Jahre; eine Darbringung des Blutes ist dem Göttertranke gleich. Brahma und alle Götter versammeln sich bei dem Opfer, und war der Geopferte ein noch so grosser Sünder, so wird er rein von Sünden." — Im Bhagavata-Purana, dem Vischnukult angehörig, will ein Çudra-Häuptling, Kinder begehrend, der Kali ein Menschenopfer bringen, aber die waltende Gottheit lässt das Schlachtofer entkommen; die verfolgenden Çudra ergreifen einen zufällig angetroffenen Brahmanenknaben, bekränzen ihn, kleiden ihn in ein neues Gewand, reichen ihm Speise und verrichten feierliche Gebräuche, und der Priester des Çudra-Häuptlings ergreift das Schwert, um den Knaben zu opfern. „Aber beim Anblick dieser unerlaubten

Grausamkeit verliess die Göttin, von dem Glanze des Brahmanen hingerissen, ihre Bildsäule, voll Zorn und Wuth die rothen Augen rollend und ihre Zähne zeigend, grässlich lachend; und aus dem Innern ihres Bildes hervortretend schlug sie mit dem Opferschwerte selbst die Köpfe der Ruchlosen ab, trank das noch warme, aus ihrem Halse strömende Blut, und berauscht durch diesen Trank fing sie an mit aller Kraft zu schreien, zu tanzen und mit den abgeschlagenen Köpfen Ball zu spielen."[3]) Diess ist nun freilich eine eigenthümliche Art, das Menschenopfer zu missbilligen; die Stelle zeigt jedenfalls, dass der besonders in den unteren Volksschichten verbreitete Çivakult das Menschenopfer begünstigte, und dass die Vischnuverehrer dasselbe verabscheuten. Bei diesen Opfern scheint das menschliche Blut die Bedeutung des Somasaftes anzunehmen, und in Folge dessen scheint bei den Menschenopfern auch das geopferte Fleisch gegessen und das Blut getrunken worden zu sein. Dasselbe Purana weist wenigstens eine von den einundzwanzig Höllen denjenigen an, „welche Menschenopfer bringen und die geopferten Menschen fressen; diese werden in der Hölle von ihren Schlachtopfern gequält, die ihnen die Glieder einzeln abschneiden, ihr Blut trinken und dann vor Freuden tanzen, wie es auf Erden diese Menschenfresser machten."[4]) — Auch in den Dramen werden die Menschenopfer erwähnt, und „die Schreckensgottheit, die an Menschenopfern sich hoch ergötzt, wie ihre Diener sagen."[5]) Bei den Verehrern des Zerstörungs- und Zeugungsgottes geht eine wilde Wollust Hand in Hand mit grauenvollen Menschenopfern; sie gehen nackt einher, mit einem Dreizack oder einem Schwert, einen Todtenschädel in der Hand als Trinkgefäss, zur Sinnenlust wie zur wildesten Grausamkeit gleich sehr geneigt; beides sind nur verschiedene Seiten desselben Gedankens.[6]) „Mein Schmuck, sagt ein Kalidiener, ist gemacht aus Menschenknochen, meine Wohnung ist der Kirchhof, aus Menschenschädeln esse ich. . . Wir verehren den erhabenen Schreckensgott, ihm Menschenopfer darbringend, und schwelgend im Blute, welches aus frisch durchschnittenen, wohlgenährten Kehlen fliesst. — Vergnügen empfindet man nicht ohne Sinnlichkeit, und das Leben besteht nur, wenn es frei ist von Entsagung. Wer dem halbmondgezierten Gotte gleicht, ist selig, wenn er entzückt in den Umarmungen seiner Geliebten schwelgt."[7]) —

In das Bereich der Menschenopfer der Çivaverehrer gehören auch die zur Lebensaufgabe erhobenen Morde der grauenvollen Sekte der Thags, die in unserm Mittelalter entstanden zu sein scheinen, aber noch jetzt sehr verbreitet sind. Im Dienste der Kali durchziehen sie in Banden oder als einzelne Pilger das Land, und er-

drosseln, wessen sie habhaft werden können, und brechen den Schlachtopfern den Rückgrat durch; zu jeder Unternehmung bereiten sie sich durch Gebet, Fasten und Waschungen vor, und die Ermordungen selbst geschehen unter bestimmten, feierlichen Formen; Frauen, Brahmanen, meist auch Europäer werden verschont; Niemand wird in den Bund aufgenommen, welcher nicht eine schwierige Erdrosselung als Meisterstück aufweisen kann; die Knaben werden mit 14 Jahren zu den Zügen mitgenommen; bisweilen verfolgen sie ihre Schlachtopfer wochenlang, bis sie den günstigen Augenblick des Überfalls erspähen; denn nur in der Noth lassen sie sich in einen Kampf ein; auch auf dem Ganges suchen sie zu Schiffe ihre Beute. Sie betrachten ihre Morde als heilige Handlung, und vor Gericht erscheinen sie ohne Schuldbewusstsein. In neuester Zeit haben sich viele muhamedanische Räuber zu ihnen gesellt; und dadurch sind sie in der That vielfach zu gemeinen Raubmördern ausgeartet. Von 1831 bis 1837 wurden von der englischen Regierung 3266 Thags verhaftet.[8])

Die Opfer werden von den tiefergehenden Vedenschriften ausdrücklich als etwas Untergeordnetes bezeichnet, was bei der höheren Stufe der Erkenntniss abgestreift wird. „Wer nicht mehr opfert, der schaut des Geistes Grösse durch des Schöpfers Gnade, und seine Traurigkeit entweicht.“[9])

Die wirkliche Bedeutung der geistigen Selbstopferung spricht sich in Folgendem aus: „Wenn sie den Höchsten in Banden legten, den Einigen zur Vielheit theilten und den ewigen Herrscher in körperliches Dasein warfen und zu der Stufe der Sterblichkeit brachten, so werde ich eine Busse vollbringen, die dem Leben dieser Brahmatheiler ein Ende macht und ihn wieder zu seiner Einheit führt.“[10])

[1]) Aitareya-Brahmana, VII, 13 etc. v. Roth in Webers Ind. Stud. I, 458. etc. vgl. II, 112; Ramayana, I, 51. (Schlegel). — [2]) Asiat. Res. V, 371 etc. — [3]) Bhag. Pur. V, 9. (Burn. II, p. 375 etc.) — [4]) Ebend. V, c. 26, 31. — [5]) Wilson, Theater, II, 19; vgl. 53. 60. — [6]) Asiat. Res. VII, 281; XVI. 17. — [7]) Probodha Chandrodaya, S. 86. 89. — [8]) Orlich, Reise in Ostind. 1845. II, 151 — 173. — [9]) Kathaka-Upan. II, 20). (Poley — [10]) Probodha Chandrod. S. 55.

§ 110.

Während Brahma, durch die Maja umgaukelt, eine bunte Welt vor sich sah, und sie als wirklich darstellte, und darin eben ein Unrecht beging, soll der Mensch die Maja, die ihn umwölkt, und ihn in die Welt des Scheines herabzieht, durchbrechen, soll die Welt als Täuschung betrachten, sie nicht gelten lassen, sie völlig liegen lassen, sich ihr entziehen, soll sich entsagend versenken in das grosse, leere All-Eins. Die

Sünde, die Brahma begangen, indem er die Welt schuf, soll der Mensch wieder gut machen, indem er sich wieder in Brahma zurückführt. Im Christenthum opfert sich der Gottessohn für die Sünde des Menschen, im Brahmanenthum opfert sich der Mensch für die Sünde des Gottes. Durch Täuschung wurde die Welt aus Gott, durch Enttäuschung geht die Welt im Menschen in Gott zurück. Die Aufgabe des Kultus wird demgemäss eine zweifache sein:

1) Die ideelle Seite, das Streben nach der Enttäuschung durch Erkenntniss, ruhend auf dem Vedenstudium, zur Vollendung gelangend in der Rückkehr des menschlichen Geistes in seinen einigen Mittelpunkt, in dem Versenken alles Sinnens und Denkens in das einige leere Sein, in und an dem schlechterdings nichts zu denken ist, — in der Andacht.

2) Das praktische Streben, aus der täuschenden Welt herauszukommen, sich von ihr durch die That zu befreien, — die Askese.

1) Die Erkenntniss. Der Mensch soll die brahmanische Gottesidee erkennend in sich aufnehmen, denn nur aus dieser Erkenntniss Gottes und der Nichtigkeit der Welt kann die Entsagung hervorgehn; er soll das natürliche, selbstische, unwahre Bewusstsein opfern und die Idee des einigen Seins in sich aufnehmen aus der reinen Offenbarung Brahma's. Die Erkenntnissbeginnt mit dem Aufnehmen der in den Veden geoffenbarten und von den Brahmanen bewahrten Lehre; der Mensch muss erst lernen, ehe er zur wahren Erkenntniss gelangt. Das fortgesetzte Lesen der Veden ist eine Kultushandlung; um mit Gott eins zu werden, muss der Mensch sein Wort in sich aufnehmen.

Die Erkenntniss der göttlichen Wahrheit ist die Grundlage alles frommen Thuns. „Unter allen Werken ist die Erkenntniss des Geistes das Höchste, diess ist das Vorzüglichste in allen Wissenschaften, denn sie führt zur Unsterblichkeit.“ 1) Der Indier legt einen sehr grossen Werth auf das Erkennen, ähnlich wie im Christenthum der religiöse Glaube als die Grundlage des Heils betrachtet wird. Aber aller Erkenntniss Gipfel und Ziel ist das Bewusstsein, dass der Mensch nicht verschieden sei von Brahma. 2) Das ist aber nur eine besondere Form des Gedankens: Brahma ist das Eine und Alles, es ist nur ein einiges Sein, und alles Andere ist nicht. Wer diess erkennt, der hat das Heil; mit Brahma eins geworden, hat er alles abgestreift, was ihn von demselben trennt; durch die rechte Erkenntniss wird die Sünde des Menschen aufgehoben; er bedarf keiner anderen Sühnung,

denn indem er alles, was ausser Brahma ist, für nichtig erkennt, hat auch die sündliche That keine Wirklichkeit mehr; er liebt sie nicht bloss nicht mehr, sondern sie existirt für ihn ebenso wenig, wie irgend ein anderes von Gott verschiedenes Dasein.

Aber die Erkenntniss der Wahrheit ist schwer, und wenige sind ihrer, die sie errungen, denn nur durch eine gewaltige sittliche Arbeit und Selbstverleugnung führt zu ihr der Weg. Durch blosses Lernen, blosses Vedastudium wird sie nicht erreicht, sondern der durch dasselbe belehrte und angeregte Mensch muss sich nun in sich selbst versenken, muss all sein Sinnen, Fühlen und Denken in den einen Gedanken Gottes verschlingen lassen. Die Andacht der Indier ist ein völliges Verzichten auf jeden bestimmten Gedankeninhalt, ist das Denken der leeren Einheit, was also ungefähr so viel ist als gar nichts denken, — der reine Gegensatz jedes wirklichen Nachdenkens, die völlige Entleerung des Geistes. Die Veden sollen dem Menschen zeigen, dass die Welt der Vielheit nichtig ist, — die ältesten Vedentheile thun diess freilich nicht; — und wenn er diess erkannt, soll er seine Gedanken aus der Welt der Vielheit herausziehen, auf alle Vorstellungen und Gedanken verzichten, nur immerfort das Eine denkend und in den unergründlichen Abgrund des reinen Seins sich vertiefend. Nur in der tiefsten Ruhe der Seele wird des Geistes Stimme vernehmbar. Denkend lässt sich Gott nicht erreichen, sondern dadurch, dass der Geist sich alles Inhalts entledigt. Das wahre Erkennen hat nicht ein unermessliches Feld vor sich, sondern hat nur einen Gegenstand, Gott, und dieser eine ist weiter nichts als Eins. Die Andacht der Indier ist etwas ganz anderes als die christliche, welche eine ganze unermessliche Welt von Gottesliebe vor sich hat; die brahmanische Andacht ist das Denken des reinen Urseins, ist ein Nicht-Denken, denn alles, was wir denken können, ist in der That noch etwas mehr als das blosse Sein; sie ist ein gedankenloses Hindämmern des Geistes in der ununterbrochenen Betrachtung des leeren Eins, ein durch Willenskraft errungener Schlaf des Geistes im wachen Zustande. Und dieses nichtdenkende Denken, diese Andacht der absoluten Gedankenlosigkeit, vereinigt den Menschen mit Gott; denn er versenkt sich in der Andacht geistig in das göttliche Wesen. Wie durch das Gaukelspiel der Täuschung die Welt gebildet wurde, so wird der einzelne Geist durch Abweisung aller Vorstellungen und aller bestimmten Gedanken aus der täuschenden Welt zu dem wahren Sein zurückgeführt. Diese grausame Umkehrung des

natürlichen Wesens des menschlichen Geistes ist eine durchaus richtige Folgerung aus der indischen Gottesidee. Die auf einen Punkt, der auch nichts weiter ist als ein blosser Punkt, hingerichtete Betrachtung stellt sich auch äusserlich angedeutet dar, indem der Mensch mit unverwandtem Blick auf einen Punkt hinstarrt, etwa auf seine Nasenspitze, oder besser in die Sonne, die ja die höchste sinnliche Offenbarung der Gottheit ist.

„Ihn erkennend, der da ist der Hauch [des Lebens], und der in allen Wesen erglänzt, wird der Mensch ein Weiser, ein in sich selbst spielender, in sich selbst zufriedener. Durch Wahrheit ist der Geist zu fassen, durch völliges Erkennen und durch Busse, durch Entsagung.“[3]) — „Erkenntniss der Veda und Busse, Erkenntniss und Bezähmung der Sinne ist das höchste Seligmachende. — Bussandacht und Wissenschaft sind für den Brahmanen das höchste Seligmachende; durch Bussandacht tödtet er die Sünde, durch Wissenschaft geniesst er Unsterblichkeit.“[4]) — „Die Vollendungsmittel sind: 1) Unterscheidung des beständigen und nichtbeständigen Wesens, — Brahma nur ist das beständige Wesen; 2) Erhebung über die Begierde des Genusses der Thatenfrüchte hier und dort, — hier die irdischen Genüsse, dort die Götterspeise etc.; 3) Ruhe und Selbstbeherrschung; 4) Verlangen nach Befreiung von dem Unbeständigen.“[5]) —

Das Vedenstudium wird als die erste Bedingung der Weisheit und Glückseligkeit erklärt,[6]) und wird unter sehr genau vorgeschriebenen Formen betrieben. Vor dem Lesen der Veden muss man sich waschen, reine Unterkleider anziehen, eine würdevolle Stellung annehmen, die Silbe Aum leise sprechen und den Athem dreimal anhalten; beim Lesen muss man die Hände falten.[7]) „Ein Brahmane soll die Veden immer deutlich aussprechend und mit der gehörigen Betonung lesen, aber nie in Gegenwart eines Çudra.“[8])

„Wer [durch Versenken in den Gedanken Aum] erreicht hat die Wesenheit, der lasse all sein Wissen [des Studiums] schwinden, wie Jemand, der eine brennende Fackel in der Hand tragend, sie an dem Orte niederlegt, den er im Dunkeln suchte und nun gefunden hat.“[9]) „Ein Wunder ist, wer Gott verkündet, wer ihn erfasst, ist tief erkennend, und wer ihn ganz begreift, ist der Wunder grösstes.“[10]) — Das Brahma „ist feiner als das Feinste, man kann es nicht durch Forschung erreichen, nicht durch Schlussfolgerung erringen.“[11]) „Wer unruhig in sich ist, wessen Geist nicht auf das Höchste gerichtet ist, wessen Herz nicht den tiefsten Frieden bewahrt, der kann es nicht erkennen.“[12]) Wenn die fünf Sinne verschlossen sind in den Geist, wenn die Vernunft nicht thätig ist,

sondern in Ruhe, dann ist der Mensch auf dem höchsten Wege und auf der höchsten Stufe; das verschafft die Einigung (Joga) mit dem Brahma; dann ist man unbethört." [13]) — „Wenn das Herz völlig gereinigt ist, erreicht der Mensch die Guna des Lichtes; und wenn das Licht im Herzen ihm aufgegangen ist, wird er geistwissend; geistwissend hat er Geistesgestalt erlangt, und von da an endet seine Trennung vom Geiste." [14]) — „Ergreife den Bogen der Upanischaden [Offenbarung], die grosse Waffe, belege ihn mit dem Pfeil, geschärft durch Nachdenken, spanne ihn durch den Gedanken, den auf das Sein gerichteten, und wisse, das Ziel ist das ewige Sein. Die heilige Silbe ist der Bogen, der Pfeil der Geist [atma], das Ziel das Brahma; um es zu treffen, muss der Mensch frei von Bethörung sein und auf dasselbe wie ein Pfeil gerichtet sein." [15]) — „Wer den Geist nicht erkennt, geht aus dieser Welt, seiner selbst nicht mächtig, und ziehet aus, den Lohn der Werke zu empfangen, der ihm gebührt; die aber von hier weggehen, den Geist erkennend, die gehen ihrer mächtig und empfangen ewigen Lohn. Wer den Geist erreicht, der sieht, wenn er auch nichts sieht; ihm wird die Nacht zum Tage, er ist sich offenbar, und diese offenbare Gegenwart ist die Welt des Brahma. .. Wenn er sich von aller Anhänglichkeit an die Sinnenlust geschieden hat, ist er wahrhaftig" [weil eins mit Brahma]. [16])

„Verborgen in allen Wesen, erscheint nicht jener Geist; die aber dringen bis zum Feinsten, die erkennen ihn durch die auf einen Punkt gerichtete Erkenntniss [buddhi]. Die Weisen verkünden, dass der Weg zur Erkenntniss schwer zu beschreiten, gleich des Scheermessers Schneide." [17]) — „Dasitzend schau er die Nasenspitze an und schliesse Hände und Füsse zusammen; den Geist vollständig sammelnd dann, sinne er nach über das Aum, und denke unverrückt daran, ins Herz schliesend den höchsten Herrn;" [18]) — und wisse: „dieser Name Aum, welcher Brahma selbst ist, bin ich." [19]) Der Fromme übe stets sich im Verborgenen, einsam, die Gedanken hemmend, ohne Wunsch und ohne Gesellschaft; den Leib, das Haupt und den Nacken unbeweglich haltend, fest, anblickend seine Nasenspitze, und nicht hierhin und dorthin schauend, ruhig und furchtlos, das Gemüth im Zaume haltend, mich nur denkend, sitze der Fromme. Beständigkeit erstrebend werde er immer ruhiger in seinem Herzen, gewöhne seinen Geist, sich in sich zu versenken, und denke gar nichts." [20])

„Wie eine brennende Flamme das Holz verzehrt, so vertilgt derjenige, welcher die Veden weiss, alle seine Sünden durch das Feuer seiner Erkenntniss." [21]) — „Wer mich erkennt, spricht Indra,

dessen Welt wird durch keine [böse] That vernichtet, nicht durch Muttermord und nicht durch Vatermord, nicht durch Diebstahl, noch durch den Mord eines Brahmanen; ihm weicht vom Angesicht nicht der Glanz, welche Sünde er auch begehen möge."[22]) „Wer diese Upanischad liest, wird von allen Sünden frei."[23]) „Wärst du der grösste Frevler unter allen, du eiltest auf dem Fahrzeug der Erkenntniss doch über der Frevel volles Meer hinweg. So wie das Feuer verwandelt Holz in Asche, so wandelt der Erkenntniss Feuer in Asche alle Thaten; es giebt auf Erden kein gleiches Reinigungsmittel wie die Erkenntniss."[24]) „Ob bergegleich die Sünde sich erstrecket viele Meilen weit, sie wird gespalten durch des Sinnens Andacht."[25]) „Die in Tausenden von Leben begangene Sünde schwindet fort dem Erkennenden, und in dem Sinnen erkennt man den besten Rettungspfad der Welt."[26]) „Ein Brahmane, welcher den ganzen Rigveda auswendig könnte, würde von Schuld freigesprochen, selbst wenn er die Bewohner der drei Welten erschlagen, und Speise genommen hätte von den unreinsten Händen."[27])

1) Manu, XII, 85, vgl. I, 86; V, 50. — 2) Amritavindu-Upan. 8. in Webers Ind. St. II, 61. — 3) Mundaka-Upan. III, 1, bei Wind. S. 1704. — 4) Manu, XII, 83. 104. — 5) Vedanta-Sara v. O. Frank, S. 3. 4. — 6) Manu, XII, 86, — 7) Manu, II, 70 — 78. — 8) M. IV, 99. — 9) Amritanada-Up. b. Wind. 1459. — 10) Kathaka-Upan. II, 7. — 11) Ebend. II, 8. 9. — 12) Ebend. II, 24. — 13) Ebend. VI, 10. 11. — 14) Maitrajani-Up. bei Wind. S. 1598. — 15) II Mundaka-Upan. II, 2, b. Wind. 1702 u. b. Poley, S. 34. — 16) Chandogya-Up. b. Wind. 1357. — 17) Kathaka-Upan. III, 12. 13 (Poley u. Wind.) — 18) Yogaçixa-Upan. 2. 3, in Webers Ind. St. II, 47. — 19) Hansanada-Upan. b. Wind. 1470. — 20) Bhag.-Gita, VI, 10. 13 — 15. 25. — 21) Manu, XI, 246. — 22) Kauschitaki-Upan. III, 1, in Weber's Ind. St. I, 410. — 23) Narajana-Up., ebend. 381. — 24) Bhag. Gita, IV, 36 — 38. — 25) Dhyanavindu-Up. b. Weber, Ind. St. II, 2. — 26) Yogaçixa-Up. ebend. II, 48. — 27) Manu, XI, 261.

§ 111.

2. Die Vollendung des Kultus-Opfers und die letzte Stufe in der Entwickelung der Vollkommenheit ist das Abstreifen alles dessen, was den Menschen als Einzelwesen an die Welt der Vielheit fesselt, das Ablegen des ganzen sinnlichen Lebens, und des Selbsts überhaupt, die gränzenlose Verachtung der Welt und des eignen besonderen Daseins, — die Askese [tapas] — angedeutet in dem Anhalten des Athems bei dem Gebet, — vollendet in dem eigentlichen Entsagungsleben der Einsiedler.

Die indische Askese besteht zunächst in dem völligen Verzichten auf alle Befriedigung der sinnlichen Natur, — so wie auf jeden aus endlichen Dingen entsprossenen Genuss; nicht als ob die Natur im Gegensatze zum menschlichen Geiste besonders böse wäre, sondern weil der Mensch in seiner sinnlichen Natur

sich als Einzelwesen fühlt und bethätigt, weil das Wesen der Natur die Vielheit, und alle Vielheit vom Übel ist; der Fromme verlässt seine Gattin, und lebt in strengster Enthaltung. Vollkommene Gleichgültigkeit gegen alle Gefühle der Freude wie des Schmerzes soll jede Bekundung des Selbstes vernichten.

Das Zweite ist das völlige Verzichten auf das Wirken im praktischen Leben, selbst auf die Werke des Fleisses und der Liebe; — denn alle Werke gehören ja der wirklichen, bewegungsvollen Welt an, und wollen wirkliches Dasein schaffen. Der wahrhaft Fromme verzichtet auf alle weltliche Thätigkeit. Wer die Welt verleugnen will, muss auch den Werken entsagen; thatlose Ruhe allein macht dem ewig ruhenden Urbrahma ähnlich, und führt zum Verfliessen in dasselbe.

Damit zusammenhängend, als eine Verleugnung des selbstständigen menschlichen Daseins, ist das Betteln als eine Kultushandlung; der Mensch legt in dem Betteln seine auf sich selbst beruhende Persönlichkeit ab, vollzieht eine schwere sittliche Selbstverleugnung; er erklärt damit thatsächlich, dass er kein wirkliches, selbstständiges, sondern nur ein geliehenes, unberechtigtes, nur aus Barmherzigkeit gefristetes Dasein habe.

Das Dritte aber ist, sich alle Freude an dem wirklichen Dasein zu rauben, gegen seine eigne Individualität positiv anzukämpfen, und zugleich das natürliche Ende seines Lebens dadurch herbeizuführen, dass sich der Mensch der Qual hingiebt. Das wahre Sein im Menschen, das Brahma in ihm, der nur das Eine denkende Geist, kann nicht gequält werden, denn er ist in sich selbst verschlungen, ist das einzige Sein; — was aber Schmerz empfinden kann, das soll ihn auch zu fühlen bekommen, denn es ist ein eitles, unwahres, unberechtigtes Sein. Das göttliche Sein kann nicht Schmerz empfinden, und nur das göttliche soll sein. Ausgebrannt soll werden am Menschen, was brennbarer, vergänglicher Stoff ist; übrig bleibt dann das reine Gold des reinen Geistes.

Das ist der Sinn der furchtbaren „Büssungen," die nichts büssen, sondern bloss ertödten sollen, was sterblich ist; sie sind die Ausschmelzung des gediegenen Geistes aus den Schlacken des sinnlichen Daseins. Mit Willenskraft und innern wie äussern Mitteln soll die Persönlichkeit mit allen Gefühlen und Begierden niedergehalten werden, der Zusammenhang mit der Welt soll zerrissen, das Gefühl für sie aufgehoben werden. Der Indier vollbringt diese „Büssungen" wohl, um besser zu werden, aber nicht, um sich für eine eigne Schuld eine Strafe

aufzulegen und dadurch einer göttlichen Strafe zu entgehen, sondern um dem Göttlichen näher zu kommen; diese Selbstpeinigung blickt nicht auf das Vergangene, sondern auf die Zukunft, und sie steigt nicht mit der Grösse der begangenen Sünde, sondern mit der Grösse der vorhandenen Frömmigkeit; grade die Frömmsten und Heiligsten sind die grössten „Büsser"; — die Askese hat nicht sowohl einen sittlichen als vielmehr einen kosmischen Charakter; nicht des Menschen, sondern Brahma's Schuld wird „abgebüsst." Das Schuldbewusstsein tritt bei den Brahmanen zufolge ihrer pantheistischen Auffassung sehr in den Hintergrund, denn im Grunde ist ja doch Brahma alles in allem, und ist auch der Handelnde in uns selbst. Daher oft ein sehr hohes Gefühl der Sicherheit und der Schuldlosigkeit grade bei den geistigeren Persönlichkeiten. Je höher des Christen Bewusstsein sich steigert, um so schärfer tritt vor seine Seele der Gegensatz zwischen seiner schuldvollen Wirklichkeit und dem heiligen Gott, um so lebendiger wird die Erkenntniss der Sünde; — je höher des Indiers Bewusstsein sich steigert, um so mehr verschwindet ihm sein Unterschied von Gott, um so mehr verflüchtigt sich seine selbstständige Persönlichkeit, und um so mehr verschwindet ihm damit sein Schuldbewusstsein.

Die Ausbildung des asketischen Lebens gehört nicht der ältesten Vedenzeit an, sondern der Periode der vollen Reife, wie sie in den Upanischaden und bei Manu erscheint, und hängt genau mit der Kastenbildung zusammen; bei Manu ist das Entsagungsleben bereits vollständig durchgebildet und zu einem System geworden; die Anfänge reichen jedenfalls viel weiter hinauf. — Obwohl dasselbe vorzugsweise Pflicht der Brahmanen ist, so gelangen doch auch die andern Kasten durch Askese zur Vollkommenheit.

Die Steigerung der Selbstpeinigung bis zu wirklichem Selbstmord, vereinzelt schon zu Alexanders Zeit vorkommend, ist der älteren Zeit fremd, erreichte aber später, besonders im Çivakult, eine immer grössere Ausbreitung und eine bis ins Grauenhafte gesteigerte Höhe.

Der Ausdruck für die indische Askese ist tapas, „die Gluth, das Brennen," von der Wurzel tap, brennen,[1]) und bezeichnet das verneinende, das einzelne Dasein verzehrende Wesen derselben; tapas ist eigentlich der vergeistigte, zur sittlichen That gewordene Agni oder Çiva. Agni verzehrt das materielle Sein, führt es zum einigen Ursein zurück, — die Gluth der Selbstpeinigung hebt das geistige Einzeldasein auf, und eint es mit dem

einigen Brahma. In der Erkenntniss der Andacht wird die Seite des Indra oder Brahmâ im Menschen (S. 308) aufgehoben, indem alles Wissen des Einzelnen schwindet; in der Entsagung aller Gefühle und aller Werke wird für den Menschen die Welt Varuna's oder Vischnu's aufgehoben, und in der eigentlichen Selbstqual offenbart sich Agni oder Çiva als die Macht, die zuletzt auf den Trümmern des Daseins thront.

„Verständniss der Veden, .. Vermeidung des Anblicks und der Umarmung der Frauen, das Verlassen der Angehörigen, das Tragen alter Gewänder, Enthaltung der Sinne von den sinnlichen Dingen, .. Erkenntniss der Sünde in aller Thätigkeit, Freiheit von Leidenschaft, Begierdelosigkeit und Ruhe, — durch diese Mittel wird der mit Wahrheit Begabte unsterblich.[2]")

Bei jeder Andacht, besonders beim Aussprechen oder Denken des Aum und der Gajatri, den Athem möglichst lange anzuhalten, gilt als hohe Frömmigkeit,[3]) und wird als hochwichtiger Bestandtheil der Andacht fort und fort gefordert.[4]) Es ist das ohne Zweifel ein Symbol des völligen Aufgebens des natürlichen Lebens, ein Zeichen des Stillestehens alles Lebens in dem ewigen Brahma. „Wie durch Ausbrennung der Erzschlacken das reine Gold und Silber gewonnen wird, so wird durch das Anhalten des Athems die Finsterniss der Sinne ausgebrannt."[5]) Zugleich kommt die tiefere Bedeutung des Hauches [Prana] als allgemeiner, das All erfüllender Lebensgeist, so dass der Mensch einathmend die Gottheit in sich aufnimmt, und den Athem anhaltend sie in sich bewahrt.[6]) — Das Händefalten beim Vedalesen[7]) hat unzweifelhaft ebenfalls die Bedeutung, dass der Mensch seine Besonderheit aufgiebt.

Die Zügelung der Sinnlichkeit als religiöse Handlung erscheint hier in ihren verschiedensten Formen. Für den Brahmanenstand bestehen sehr bestimmte und oft äusserst kleinliche Speisegesetze;[8]) verboten sind Zwiebel, Knoblauch, Pilze, Milch von Kameelen oder von solchen Säugethieren, deren Huf nicht gespalten ist, ferner von wilden Waldthieren, von Frauen, das meiste Süsse, was in saure Gährung übergegangen ist, das Fleisch von Raubvögeln und von Vögeln, welche in bewohnten Ortschaften sich aufhalten, von den genannten Säugethieren, von zahmen Schweinen, die meisten Fische etc. — Das Fasten ist schon in den Veden bei dem aus der grossen Fluth geretteten Stammvater des Menschengeschlechts erwähnt,[9]) und wird in sehr später Zeit noch streng geübt als Vorbereitung zum Gebet, zur Erreichung eines Wunsches von den Göttern etc.[10])

Die Enthaltung von den Weibern wird in mehreren Fällen gefordert, so am Tage des Neumonds und Vollmonds, und am achten und vierzehnten Tage des Monats.[11]) „Wenn ein Mann, welcher einem Opfer beigewohnt, an demselben Tage das Lager eines Weibes theilt, so müssen seine Vorfahren einen Monat lang auf dem Kothe dieses Weibes liegen."[12]) — Ehelosigkeit wird nur von der letzten Stufe des frommen Lebens gefordert; es wird vielmehr bemerkt, dass viele tausend Brahmanen, welche der Sinnlichkeit seit ihrer Jugend entsagten und keine Kinder hinterliessen, dennoch in den Himmel gekommen sind;"[13]) — also nur ein Trost und nicht eine Mahnung. Dem Menschen aber, welcher in die Reife des geistlichen Lebens eintritt, entschwindet die Ehe; und der Asket muss auch von seiner Gattin scheiden. Doch kommt es auch vor, dass Xatrija-Asketen mit ihren Frauen in der Waldeinsamkeit ehelich leben."[14])

Völlige Gleichgültigkeit gegen alle Freude und gegen allen Schmerz ist Zeichen frommer Weisheit. „Wer einem Blinden gleich nicht sieht, einem Tauben gleich nicht hört, dem Holze gleich ohne Empfindung und Bewegung ist, von dem wisse, dass er die Ruhe erreicht hat. Der Jogi [der Asket], der in die Erkenntniss versenkt ist, schauet weder aufwärts noch abwärts, weder rechts noch links; er ist ruhig und ohne Regung."[15]) „Zweifach die Seele [manas] nennet man, als rein und dann als unrein auch, unrein, wenn wunschbethört sie ist, und rein, wenn frei von Wünschen sie; die Seele nun den Menschen ist Ursach zu Band und Freiheit auch; zu Band, hängt an dem Äussern sie, frei gilt sie, wenn vom Äussern frei; — drum von dem Äussern wende ab die Seele, wer Befreiung wünscht. Wenn, abgekehrt der Aussenwelt und in dem Herzen in sich gekehrt, die Seele ihrer selbst vergisst, das wisse als den höchsten Grad; so lange ist einzuhalten sie, bis sie im Herzen untergeht; das ist Wissen, und Denken das, alles andre Bücherweisheit nur; und so erreicht das höchste Brahma man."[16]) „Wer alle Begierden von sich weist, die das Herz bewegen, sich auf sich selbst zurückziehend, der steht fest in der Weisheit; wer, jeder Gefühlsregung ledig, in Glück und Unglück weder sich freut noch trauert, bei dem ist fest gegründet die Weisheit. Wer nicht an sinnlichen Dingen und an den Werken hängt, jedem Streben nach Vortheil entsagt, der ist zur Frömmigkeit gelangt.[17]) Besser fürwahr als Arbeitsfleiss ist das Wissen, höher als das Wissen steht die Andacht, höher als die Andacht die Entsagung, und der Entsagung zunächst kommt die völlige Ruhe. Wer sich nicht freut und vor nichts Abneigung hat, wer über nichts trauert und nach nichts verlangt,

unbekümmert um ein glückliches oder unglückliches Ende, der ist mir lieb; wer gleichgültig gegen Feind und Freund, gleichgültig in Ehre und Schmach, bei Hitze und Kälte, bei Lust und Schmerz, frei von Ehrbegierde, sich gleichbleibend bei Tadel wie bei Lob, schweigsam, mit allem zufrieden, solch Frommer ist mir lieb." [18]) „Das Brahma erreicht nur, wer Zorn und Hunger hat besiegt, Geselligkeit und Sinne auch, wer frei von Empfindung und frei von Ichheit, wunschlos und aller Rücksicht baar, nichts Gutes und nichts Böses thut." [19]) „Der menschliche Körper ist nicht gemacht für diese elenden Freuden, welche mit ihm die niedrigsten Thiere theilen. Göttlich ist das tapas, welches, unsere Natur reinigend, uns des ewigen Glückes Brahma's versichert. Der Kult der Weisen ist die Pforte des Heils; die Weisen sind diejenigen, welche Gleichmuth der Seele besitzen, ruhig sind, frei von Zorn und tugendhaft; es sind die, welche keinen andern Zweck haben als die Liebe für mich [den Urgott], und keine Neigung haben als Hausvater mit einem Weibe, mit Kindern und mit Besitz zu leben, und die allein insoweit in der Welt leben, als es schlechterdings nothwendig ist... Der Körper ist die Quelle der Übel... Die Vereinigung des Mannes mit dem Weibe ist für beide ein Herzensband; durch sie empfindet der Mann beim Anblick seines Hauses, seines Weibes, seiner Kinder, seines Besitzes das Gefühl der Entfremdung von mir und dem Meinigen; wenn dieses Band lockerer wird, dann wendet sich der Mensch von dieser Verbindung ab, er eilt befreit sich mit dem höchsten Wesen zu vereinen. Die Verehrung meiner, ... dies Freisein von jeglicher Lust, die tiefste Ruhe inmitten der Gegensätze [von Freude und Schmerz], die Gewissheit, dass es für den Menschen überall nichts giebt als Elend, das Streben nach Erkenntniss, die Thatlosigkeit, das feste Streben, darauf zu verzichten, ich zu sagen und mein, .. die Liebe zur Einsamkeit, das völlige Anhalten des Athems, der Sinne und des Herzens, die stete Keuschheit, Schweigen, .. das sind die Mittel, durch welche der Mensch sich von dem feinen Körper [S. 308] befreien kann, den man das Ich nennt." [20]) „Der Weise verzichtet auf das Verlangen zu leben und Reichthum zu besitzen, welches nur Unruhe erzeugt. .. Thatlos, begnüge ich mich mit dem, was mir der Zufall liefert, und bleibe, wenn mir nichts zukommt, Herr meiner selbst, einige Tage lang liegend wie die grosse Schlange; ich esse bald viel, bald wenig, Gutes oder Schlechtes; ich kleide mich mit dem ersten Besten, was ich finde, immer zufriedenen Geistes; ich schlafe auf der Erde, auf Blättern, Steinen, auf Asche, dann wieder auf einem Bett etc. Der Einsiedler, welcher die Wahrheit erkennt, lässt sich thatlos

nieder in den Schooss des Geistes, mit dem Bewusstsein, dass dieser eben nichts anderes sei als er selbst.“[21]) — „Der Mensch muss sich allmählich losmachen von seinem Weibe, seinen Kindern, von seinem Körper, von allen Gütern, die ihn von selbst verlassen, wie ein Mensch bei seinem Erwachen sich von seinem Traume befreit. Er betrachte wie seine Kinder die wilden Thiere, Esel, Affen, Ratten, Schlangen, Vögel und Fliegen; was ist denn für ein Unterschied zwischen seinen Kindern und diesen Thieren? .. Was ist denn dieser elende Körper, der zuletzt zu Würmern, Moder und Asche wird? was dieses Weib, die dem Körper sinnliche Lust gewährt? was ist diess alles in Vergleich zu der Seele, die den Himmel erfüllt?“[22])

Als äusserlicher Ausdruck für die gänzliche Abwendung von allem Weltlichen und für die völlige Gleichgültigkeit gegen alle Gefühle ist auch die Nacktheit der Asketen zu betrachten; die grenzenlose Verachtung des Körpers und alles Sinnlichen schliesst die Scham aus; der Mensch bedeckt sich nicht etwa bloss, weil er sich seiner Sinnlichkeit schämt, sondern weil bei ihm im Gegensatze zum Thiere die sinnlichen Triebe eine höhere sittliche Weihe tragen, und dem Heiligthume der Ehe, aber nicht der Öffentlichkeit gewidmet sind. Der indische Asket weist alles Sinnliche als verächtliche Nichtigkeit von sich, kümmert sich nicht im mindesten um dasselbe; er braucht nicht zu verhüllen, was für ihn nicht mehr ist.

Die zweite Seite der Askese, die Entsagung auf alle Werke, tritt oft sehr scharf hervor. „Das fromme Werk für das Vorzüglichste haltend erkennen die Bethörten nicht das andere Bessere [das Abwenden von der Welt]. Die aber, welche der Selbstpeinigung und der Andacht im Walde sich hingeben, ruhig in ihrem Herzen, erkennend, Almosen bettelnd, diese gehen, von Begierden befreit, durch die Pforte der Sonne dahin, wo jener unsterbliche Geist ist. Wenn der Brahmane eingesehen hat, dass die Welten durch die Werke gesammelt wurden [durch eine Thätigkeit Brahma's und der Geschöpfe], so gehe er zum Entwissen [Nirveda; oder zum Freisein von Begierde]; es ist keine Welt, die nicht durch Werke bereitet würde,“[23]) [und deshalb sind sie alle vergänglich]. „Durch die Gegenwart der Erinnerung des wahren Wesens,.. durch Untergang der Thaten .. kommt die Andacht zu Stande.“[24]) — „Gleichwie eine Lampe, ehe sie verlischt, erst alles verzehrt, und dann sich auflöst, so vernichtet alle Thaten der Jogi erst und löst dann sich auf.“[25]) — „Ich kenne einen vergänglichen Schatz, spricht Jama, das ist die Frucht die Werke, denn das ewige Wesen wird nicht durch Hinfälliges erreicht.“[26])

„Die von den Veden empfohlene Lebensweise ist eine doppelte, die eine ist ein Thun, die andere ist ein Nichtthun; jene verschafft dem Menschen Leben, diese versichert ihm die Unsterblichkeit.“ [27]) „Viel geringer als des Herzens Andacht sind die Werke; die Andachtsvollen, der Werke Lohn verschmähend, ... gelangen zu der Stätte des höchsten Heils.“ [28])

Das Betteln ist für jeden Brahmanen, so wie für die Asketen der andern Kasten eine Kultushandlung; jenen ist es befohlen, diesen gestattet. [29]) „Ein Brahmanenschüler muss alle Tage seine Nahrung durch Betteln aus den Häusern solcher Menschen empfangen, welche wegen der Erfüllung ihrer Pflichten berühmt sind;“ aber er darf Lebensmittel nicht erbetteln bei seinem und seines Lehrers Verwandten, und nie von einem einzigen Menschen; das Betteln muss schweigend geschehen. [30])

In Beziehung auf die wirkliche Selbstpeinigung wetteifert die Dichtung mit der Wirklichkeit. Schilderungen grossartiger Asketen sind Lieblingsgegenstand der Dichtungen, und in ihnen erscheinen die Ideale der Jogi. — Nach dem Ramayana wird die Ganga [der Ganges, vorher am Himmel als Milchstrasse] durch gewaltige Busse vom Himmel auf die Erde herabgebracht. Ein König „stand mit erhobenen Armen inmitten der fünf Feuer [vier Feuer ringsumher, und die brennende Sonne], nur einmal jeden Monat Speise geniessend, mit gebändigten Sinnen, im Winter schlafend auf nacktem Boden, in der Regenzeit weilend unter dem freien Himmel. Als er einige tausend Jahre in solch grausamer Selbstpein verharret, wurde ihm geneigt Brahma, der Herr der Geschöpfe.“ Um aber auch noch des Çiva Einwilligung zu erlangen, der das Himalajagebirge beherrscht, musste die Askese von neuem beginnen; „da stand der König ein Jahr lang, die Fusszehe eingrabend in den Erdboden, mit emporgestreckten Armen, ohne Stütze, Luft statt der Speise geniessend, ohne Obdach, unbeweglich wie ein Baumstamm, schlaflos bei Tage und bei Nacht.“ [31]) — „Mit emporgestreckten Armen übte Manus, auf einem Fusse stehend, strenge grosse Busse, das Haupt gesenkt, mit festem, unverwandtem Blick, büsste er schreckliche Busse eine lange Reihe von Jahren.“ [32]) — In der Sakuntala erscheint ein Büsser, welcher „in Termitenhaufen halb versunken, die Brust umschnürt mit einer Schlangenhaut, den Hals von wilden Schlinggewächsen gleich einer Rankenschnur qualvoll umwunden, mit einem Haargeflecht, das rings vom Scheitel zur Schulter reicht, besetzt mit Vogelnestern, dasteht, und die Sonne anstiert, und sich nicht rührt als wie ein Baumstamm.“ [33]) — Vischnu selbst, als Asket auftretend, gab ein hohes Vorbild der

rechten Selbstqual. „Nackt, die Haare verwirrt, ähnlich einem Wahnsinnigen, ging er als Bettler einher, gleich einem Blödsinnigen, Blinden, Stummen oder Tauben, keine andere Kleider tragend als solche, welche man wegwirft, stets schweigend, selbst wenn man ihn anredete; .. wo er erschien, da fielen die niedrigsten Menschen ihn an, wie die Fliegen einen Elephanten, schmähten, schimpften und schlugen ihn, warfen ihn mit Steinen und Koth; .. bald ahmte er die Schlange nach, beim Essen und Trinken auf der Erde liegend, bald das Beispiel der Kühe, Antilopen etc.“ [34])

Solchen Vorbildern der Sage entsprechen die Gesetze. Die Brahmanen sind nach Vollendung ihres Berufs als Hausväter zur Askese verpflichtet. Mit dem fünfzigsten Jahre etwa beginnt die dritte Periode des Brahmanenlebens. „Wenn der Hausvater seine Haut sich runzeln und sein Haar sich bleichen sieht, und seiner Söhne Kinder schaut, so ziehe er sich in den Wald zurück; verzichtend auf alles, was er besitzt, und seine Gattin seinen Söhnen anvertrauend, gehe er allein, oder er lasse auch seine Gattin ihn begleiten.“ Er geht in den einsamsten Wald, nur geweihtes Feuer und Opfergeräthe mit sich nehmend, und lebt da nur von wilden Wurzeln, Kräutern und Früchten, in Thierfelle oder Bastkleider gehüllt, lässt Haare, Bart und Nägel wachsen, in tiefste Betrachtung versenkt und die Veden lesend. Der Speisen muss er immer weniger zu sich nehmen, täglich nur einmal, oder nur alle vier oder acht Tage einmal. „Er soll auf dem Boden sich wälzen, oder tagelang auf den Fussspitzen stehen, oder beständig abwechselnd aufstehen und sich wieder setzen. In der heissen Jahreszeit soll er sitzen in der Gluth von fünf Feuern (vier um ihn, und die Sonne von oben); im Regen soll er (Commentar: ganz nackt) den Strömen der Wolken sich aussetzen; in der kalten Jahreszeit soll er nasse Kleider tragen. Durch Erduldung immer härterer Peinigungen lasse er seinen sterblichen Stoff sich verzehren. Er soll leben ohne häusliches Feuer, ohne Obdach, in völligem Schweigen, frei von jeder sinnlichen Neigung, keusch wie ein Schüler, schlafend auf der nackten Erde, hausend unter den Baumwurzeln. Und wenn nun Siechthum ihn ergreift, so mache er sich auf, und schreite in grader Richtung nach Nordosten fort, sich nährend von Wasser und Luft, bis sein sterblicher Leib zusammenbricht und seine Seele sich vereint mit Brahma. Wenn er seinen Körper so allmählich zerstört hat, und frei von Kummer und Furcht geworden ist, so wird er in der Wohnung Brahma's mit Ehren aufgenommen.“ [35])

Gelingt es dem Brahmanen aber durch solche Qualen nicht, sein Einzeldasein zu ertödten, so tritt er in seine vierte Stufe, in die

des Greisenalters. Da verwandelt sich die active Selbstpeinigung in eine passive; der Brahmane wird völlig gleichgültig gegen alles, auch gegen die Kultushandlungen; er ist nicht mehr Mensch, er ist Pflanze; er bringt keine Opfer mehr, „ruht gänzlich in dem höchsten Wesen, entsagend jeglichem Gefühl;" er ist ein Lebendigtodter; er hat die Schuld des Daseins abgetragen, für ihn ist in der Welt nichts mehr zu thun übrig; er ist für alles abgestorben; „er wünsche nicht den Tod, er wünsche nicht das Leben." Mit irdenem Wassergefäss und einem Stabe wandelt er, immer allein, bettelnd umher, schweigend und ohne die Dinge um sich her anzublicken, nur das einsilbige Wort still murmelnd und betrachtend. Ohne Feuer und ohne Behausung geht er, wenn der Hunger ihn quält, in die Dörfer; gleichmüthig gegen alles, was ihm begegnet, betrübt er sich nicht, wenn er nichts erhält, und freut sich nicht, wenn er bekommt, und zeigt beim Betteln nie eine flehende Miene. „Er halte seine Schritte rein, betrachtend, wo er seinen Fuss hinsetzt (um nichts Lebendes zu tödten), und das Wasser, welches er trinkt, seihe er durch ein Leinentuch. Beleidigungen soll er gleichmüthig ertragen, Niemand hassen und Niemand verachten; einzig über die höchste Seele nachdenkend, sitzend, nichts bedürfend, frei von jeglichem sinnlichen Verlangen, völlig einsam, lebe er so in Erwartung des ewigen Heils; er vermeide es, irgend einem lebenden Wesen ein Leid zu thun. Wer sich so allmählich von aller Liebe zur Welt befreit, und unempfindlich geworden ist für alles, wird für immer verschlungen in Brahma."[36])

Ganz ähnliche Vorschriften geben spätere Gesetze. „Im Sommer zwischen fünf Feuern verweilend, in der Regenzeit auf dem Opferplatze ruhend, im Winter in nasse Gewänder gekleidet, übe der Einsiedler Busse. Ob ihn Jemand mit Dornen sticht oder mit Sandel salbt, unerzürnt und unerfreut, gleichmüthig gegen dieses und jenes. Er häufe Feuer auf sich, wohne unter Bäumen, esse wenig; — von der Luft lebend gehe er in nordöstlicher Richtung, bis sein Körper aufgerieben ist."[37]) — „Der rechte Weise ist, „wer völlig nackt, empfindungslos, ganz auf den Weg zum wahren Brahma gerichtet, nur um sein Leben zu fristen bettelt, gleichgültig, ob er Speise erhält oder nicht, in einem leeren Hause wohnt oder in einem Tempel oder am Fusse eines Baumes oder an einem Ameisenhügel oder in einer Höhle oder in einem hohlen Baume, ohne irgend ein Begehren, ohne irgend einen Besitz, auf dem höchsten Pfade des reinen Sinnens in die Betrachtung vertieft und durch Entsagung seinen Körper ganz aufgiebt."[38]) — „Welcher Weg ist für die Jogi? — Sohn, Weib, Freunde etc., das Studium

der Schrift und alle religiösen Gebräuche aufgebend, und das Brahma-Ei [die Welt] verlassend, nur einen Lendengürtel, einen Stock, eine Decke und einen Topf tragend, bettle er sich so viel Speise als genug ist, um sein Leben fristen zu können. Aber selbst dann ist er noch nicht auf der höchsten Stufe; auch den Lendengürtel, den Stock, die Decke, den Topf gebe er auf; weder Kälte noch Hitze, weder Freude noch Schmerz, weder Ehre noch Achtung berühren ihn; Tadel, Stolz, Neid, Hass, Unlust, Wunsch, Zorn, Freude etc. seien ihm fern; er betrachte seinen Leib als ein stinkendes Aas, halte seine Gedanken von allem Irdischen fern, und hefte sie stets auf den Atma allein, seine Identität mit demselben erkennend. — — Die Luft ist sein Gewand; nicht verneigt er sich vor den Göttern, noch ehrt er die Pitar (Vorfahren); er lobt die Menschen nicht und tadelt sie nicht; Denken, Beten oder irgend ein Ziel ist nicht für ihn da, er ist weder Ich noch Du. — — Gold und dergleichen nehme er nicht, und schaue es überhaupt gar nicht an; wenn er es anschaut mit Begier, so begeht er eine gleiche Sünde, als ob er einen Brahmanen getödtet hätte. — — Alle Wünsche halte er sich fern, im Schmerz werde sein Geist nicht bewegt, im Wohlsein freue er sich nicht; stets sei er gleichgültig gegen Gutes und Böses und beherrsche alle seine Sinne; er ruht im Atma allein, und in dem Gedanken: ich bin eins mit dem Brahma, ist er zufrieden.“[39])

„Wer seine Gedanken beherrscht, frei von jeglicher Anhänglichkeit, einsam lebt in abgelegener Gegend, nichts geniesst als was das Almosen ihm bietet, ist ein Bettler; er sitze an einem reinen Orte grade, unbeweglich, immer in derselben Stellung, und wiederhole das Aum; er hemme seinen Athem und richte seine Augen auf seine Nasenspitze, bis sein Herz auf jedes Begehren verzichtet... Der Asket, welcher sein Herz beständig solchen Übungen unterwirft, gelangt schnell dazu, es zu vernichten, wie ein Feuer, dem man das Holz entzieht. Das Herz, welches nicht mehr berührt wird von der Begier oder von irgend einer Leidenschaft, in welchem jede Thätigkeit erloschen ist, ist fernerhin nicht mehr im Stande, sich zu erheben.“[40])

Die Selbstpeinigung ist übrigens nicht bloss als die höchste und letzte, das Leben abschliessende Stufe des Brahmanenlebens angeordnet, sondern man übt sie auch zur Erlangung eines Wunsches von den Göttern vorübergehend aus, und kehrt nachher wieder zu seinem gewöhnlichen Leben zurück.[41])

Dass diese Vorschriften ihre Erfüllung fanden, wird durch Zeugen aus alter und neuer Zeit bekundet. — Megasthenes berich-

tet, dass „die Weisen in einem Haine vor der Stadt leben, auf Stroh und Fellen sich lagernd, sich alles Lebenden und des Beischlafs enthaltend."[42]) Der Brahmane Mandanis erklärte den Boten Alexanders, die beste Lehre sei die, welche Freude und Schmerz von der Seele entfernen; und als man ihm von Sokrates und andern griechischen Weisen sprach, antwortete er: „ich glaube gern, dass sie über alles Andere vernünftig dachten; in einem aber fehlten sie, darin, dass sie die Sitte über die Natur setzten; sonst hätten sie sich nicht geschämt, nackt wie ich einherzugehen und von schlechter Kost zu leben;" dann wird das Betteln als gebräuchlich erwähnt.[43]) Strabo erzählt nach Aristobul, dass die Brahmanen sich nackend der Sonne und dem Regen aussetzen, oft den ganzen Tag abwechselnd auf einem Beine stehend ein schweres Holz mit beiden Händen emporhalten;[44]) nach Plinius stehen die Gymnosophisten tagelang auf einer Stelle, mit unverwandtem Blick die Sonne anschauend.[45]) Die Araber berichten von indischen Asketen, welche ihren Körper mit einem eisernen Reif umgürten, einsiedlerisch leben und ganz nackt gehen.[46])

In neuer Zeit haben die Asketen, besonders im Dienste des Çiva, in seltsam erdachten Selbstquälereien eine traurige Berühmtheit erlangt. Bekannt sind die Hakenschwenkungen, wo man sich, einen eisernen Haken in den Rücken eingebohrt, an einem Seile über einem Feuer hin und her schwenkt.[47]) Wir erwähnen nur einige von Augenzeugen bekundete Peinigungen anderer Art. Ein Brahmane, nur von Milch und wenig Früchten lebend, sass Tag und Nacht, auch im Schlaf, auf derselben Stelle, leise murmelnd, stellte sich bisweilen halbe Stunden lang auf den Kopf, hing sich mit den Füssen verkehrt ganz nahe über einem Feuer auf, über welchem er sich eine halbe Stunde lang hin und her schwenkte und es mit den Händen anschürte; ein anderer trug ein vierundzwanzig Pfund schweres eisernes Gitter um die Schultern, das senkrecht über seinen Kopf hinausragte; andere schleppten schwere Eisenketten an den Füssen oder auf den Schultern, gingen in Schuhen, in denen eiserne Spitzen hindurchgeschlagen waren, so dass jeder Schritt Blutspuren zurückliess; einer hatte sich mit einer Kette an einen Baum angeschmiedet;[48]) bei einem andern, der die Arme beständig über dem Kopfe hielt, waren die Nägel in die Finger gewachsen.[49]) — Ein Jogi sass vierzig Tage lang zwischen „den fünf Feuern" unter grossem Zulauf von Menschen; bei Sonnenaufgang setzte er sich auf ein Gerüst und betete, stellte sich dann auf ein Bein und blickte starr in die Sonne, während an den vier Ecken des Gerüstes Feuer angezündet wurden, jedes hinreichend, um

einen Ochsen zu braten. Dann stellte er sich auf den Kopf, mit grade in die Luft gestreckten Beinen, und blieb in dieser Stellung drei Stunden lang, und sass dann mit gekreuzten Beinen bis Sonnenuntergang.[50]) — Tavernier berichtet von Asketen, welche jahrelang nackt unter einem Baume standen, und beim Schlafen sich nur an ein von einem Aste herunterhängendes Doppelseil lehnten, oder die Arme so lange in die Höhe gestreckt hatten, dass sie sie nicht mehr herunterbringen konnten und die Nägel so lang wie die Finger waren; andere standen immer fort auf einem Fusse; die Nahrung wurde ihnen von andern Leuten in den Mund gereicht.[51]) — Niebuhr erzählt von einem Brahmanen, der viele Jahre in einem Gitterkäfig sass, die Hände gefaltet in die Höhe haltend; so dass sie zuletzt fast bewegungslos erstarrt waren; in den letzten Jahren hatte er kein Wort gesprochen, und stets die Augen auf die Erde gerichtet; ein anderer trug stets eine schwere Kette mit einem Steine.[52]) Nach Turners Bericht leistete ein Asket das Gelübde, zwölf Jahre hindurch ohne Unterbrechung zu stehen; und er führte diess wirklich durch; nachher wanderte er, die Arme über den Kopf, durch einen grossen Theil von Asien; die Arme waren, als Turner ihn sah, ganz zusammengeschrumpft und unbiegsam.[53]) — Die nackten, schmutzig und verwildert aussehenden Asketen, denen es in neuerer Zeit mohamedanische Schwärmer nachmachen, trifft man in allen grösseren indischen Städten, in den wunderlichsten und unnatürlichsten Stellungen, sich schlagend etc.; in Benares allein sind über 7000 indische Asketen (Fakire) und Bettler.[54]) Çivadiener erscheinen an Festen mit aufgeschlitzten Lippen und Zungen, worin Messer stecken, den Leib mit lebendigen Schlangen umwunden.[55]) Bei einem Feste geht eine Procession gegen 40 Fuss weit barfuss auf glühenden Kohlen.[56])

Die bis in die Gegenwart oft vorkommende Selbsttödtung, als letzte Stufe der Selbstpeinigung, ist den Veden und dem Manu fremd. Am nächsten an dieselbe anstreifend ist Manu's Gebot: „wenn sich sein Ende nähert, so übergebe der König seinem Sohne die Regierung und suche seinen Tod in einem Kriege,“[57]) wobei der Commentator hinzufügt: „oder wenn kein Krieg ist, sterbe er durch Hunger;“ und für die Selbstverbrennung als eines Opfers scheint die Mimansa einige Anknüpfungspunkte geboten zu haben.[58]) — Das älteste, wirklich bekundete Beispiel des religiösen Selbstmordes ist die bekannte That des Brahmanen Kalanos, welcher den Alexander nach Persien begleitete, und in Pasargadae „nach väterlicher Sitte den Scheiterhaufen besteigend, starb.“[59]) Ein anderer Brahmane, der mit einer Gesandtschaft zum Augustus

reiste, „verbrannte sich in Athen, indem er lachend und nackt auf einen Scheiterhaufen sprang;“[60]) und Strabo berichtet: „Krankheiten des Leibes halten sie für das Schimpflichste; wer solche an sich bemerkt, entzieht sich dem Leben durch Feuer; er errichtet einen Scheiterhaufen, salbt sich, und verbrennt sich, ohne sich zu rühren.“[61]) Indess erklärt der kundigste der griechischen Berichterstatter, Megasthenes, der längere Zeit in Indien lebte, es sei „nicht eine Lehre bei den indischen Weisen, sich selbst zu tödten, vielmehr wurden diejenigen, welche diess thäten, für unreife Jünglinge gehalten; solche, die von Natur hart sind, stürzen sich in ein Schwert oder in einen Abgrund, diejenigen aber, welche die Schmerzen scheuten, springen in Wassertiefen; andere erhängen sich oder stürzen sich ins Feuer; zu diesen gehörte Kalanos, ein ungezügelter Mensch [ἀκολαστος], der an Alexanders Tafeln Knechtsdienste that; daher wurde dieser getadelt.“[62]) — Der religiöse Selbstmord war also im vierten Jahrh. vor Chr. nicht selten, wurde aber noch als Ausartung betrachtet; und als solche galt er den Vischnuverehrern noch in unserem Mittelalter. „Der Asket verlange nicht den unvermeidlichen Tod, sondern er erwarte den Augenblick, welcher durch die Zeit bestimmt ist.“[63]) — Der König Sudraka im zweiten Jahrh. nach Chr. verbrannte sich, 100 Jahre alt, selbst, und diese That wird in dem Drama Mrichchakati sehr gelobt.[64]) — Der arabische Schriftsteller Massudi (nach 900) berichtet als gehört, „dass die Indier oft von weither an den Ganges wallfahrten, an schroffen Felsen, an deren Abhang Schwerter und Dolche aufgerichtet werden, sich hinabstürzen und so zerfleischt in den Ganges stürzen.“[65]) Andere Araber bestätigen es, dass die Indier sich oft selbst verbrennen oder sich in den Ganges stürzen.[66]) In neuer Zeit haben die freiwilligen Tödtungen eine solche Ausdehnung erreicht, dass die englische Regierung dagegen einschreitet; besonders pflegen sich bei der Procession des Dschaggernat [Krischna] die Frommen von den Rädern des heiligen Wagens, auf dem das Götzenbild steht, zermalmen zu lassen; und noch 1847 musste die bewaffnete Macht einschreiten, um die unter die Räder sich drängende Menge zurückzuhalten, nachdem fünf Menschen bereits unter Anrufung des Vischnu sich hatten zermalmen lassen.[67]) Dieselbe Sitte wird bereits von einem Reisenden des vierzehnten Jahrhunderts berichtet; „bei hohen Festen führt man den Götzen auf einem prächtigen Wagen umher, und viele werfen sich unter den Wagen oder tödten sich in anderer Weise, oft bis zweihundert Menschen.“[68])

Dass bei ausgearteten Çivasekten die grausame Selbstquälerei,

durch welche der Gott der Verneinung geehrt wird, auch bisweilen in wilde Unzucht, welche sich auf seine Bedeutung als Zeugungsgott bezieht, umschlagen kann,[69] liegt in der Natur der Sache; indess findet sich diess selten erwähnt, und zum Theil zweifelhaft.

[1]) Benfey, Glossar z. Samav. S. 78. — [2]) Yajnav. III, 156. — [3]) M. II, 83. III, 217. — [4]) Mandukya-Upan. b. Wind. 1458. — [5]) Amritanada-Upan. b. Wind. 1459. — [6]) Ebend. 1459. — [7]) Manu, II, 71. — [8]) Manu V, 5 ff.; Yajn. I, 167 etc. — [9]) Çatapatha-Brahmana, in Webers Ind. Stud. I, 162. — [10]) Wilson, Theater d. H. I, 91. — [11]) M. IV, 128. — [12]) M. III, 250. — [13]) M. V, 159. — [14]) Sawitri II, 9; III, 9. 17 etc. — [15]) Praçna-Upan. b. Wind. S. 1310. — [16]) Amritavindu-Upan. 1—6 in Webers Ind. St. II, 60. — [17]) Bhag. Gita, II, 57; VI, 4. — [18]) Ebend. XII, 12. 17—19. — [19]) Tejovindu-Up. 3. 4, in Webers Ind. Stud. II, 63. — [20]) Bhagavata-Purana, V, 5, 1—12 (Burnouf, tom. II, p. 345 etc.) — [21]) Ebend. VII, 13, 33—44. — [22]) Ebend. VII, 14, 4—13. — [23]) I Mundaka-Upan. II, 12. b. Wind. S. 1700 etc. u. Poley. — [24]) Yajnav. III, 160. — [25]) Xurika-Upan. 24. in Webers Ind. St. II, 173. — [26]) Kathaka-Up. II, 10. — [27]) Bhagav. Purana, VII, 15, 47. — [28]) Bhag. Gita, II, 49. 51. — [29]) Manu, II, 190. — [30]) Manu, II, 183—190. — [31]) Ramay. I, 43, 14. 15; I, 44, 1. 2. (Schlegel). — [32]) Bopp, Sündfluth, 3. 4. — [33]) Sakuntala, v. Meier, S. 148. — [34]) Bhag. Pur. V, 5, 22—34. — [35]) Manu, VI, 1—32. — [36]) Manu, VI, 33—81. — [37]) Yajnav. III, 52—55. — [38]) Jabala-Upan. in Webers Ind. Stud. II, 77. — [39]) Paramahansa-Upan. Ebend. II, 174; vgl. 178. — [40]) Bhagav. Pur. VII, c. 15, 30—35. — [41]) Sawitri, 1 (Bopp). — [42]) Megasth. fragm. 41 (Schwanb.) — [43]) Strabo, XV, 1, 65. — [44]) Ebend. XV, 1, 61. 63. — [45]) Plin. h. nat. VII, 2. — [46]) Reinaud, Mém. 293. — [47]) Abr. Roger, Offene Thür z. d. verborg. Heidenth. 1663. S. 393; Sonnerat, Reise I, 204; Orlich, Reise, II, 184. 271. — [48]) Roger, S. 408—412. — [49]) Baldäus, Beschr. 1672. S. 493. — [50]) Fryer, travels, p. 103. Mill, Gesch. des britt. Ind. I, 295. — [51]) Tavernier, voy. 1679, II, 421. — [52]) Niebuhr, Reisebeschr. n. Arab. II, 72. 73. — [53]) Turner, R. n. Butan, v. Sprengel. S. 113. — [54]) Orlich, Reise in Ostind. I, 54; II, 142. 137. — [55]) Ebend. II, 271. — [56]) Sonnerat, R. II, 207. — [57]) Manu, IX, 323. — [58]) Colebrooke, Essais, p. 146. — [59]) Strabo, XV, 1, 64. 68; Arrian, Exp. VII, 2. 3; Megasth. fragm. 44. 45. 55. (Schwanb.) — [60]) Strabo, XV, 1, 73. — [61]) Ebend. XV, 1, 65. — [62]) Fragm. 64. — [63]) Bhag. Pur. VII, 13, 6. — [64]) Wilson, Theater d. H. I, 77. 80. — [65]) Reinaud, Mém. sur l'Inde, p. 230. — [66]) Ebend. 296. — [67]) Sonnerat, Reisen, I, 190; Ausland, 1847, S. 1052; Orlich, Reise II, 183. — [68]) Mandeville (1372) in Recueil des voy. en Tart. 1729, p. 12. — [69]) Wilson, in Asiat. Res. XVII, 224. 228.

§ 112.

Die bisherigen Kultushandlungen bezogen sich schlechterdings nur auf das Verhältniss des Menschen als eines Einzelwesens zu Gott als dem Allsein, und gar nicht auf seinen sittlichen Zustand. Sie wollen eine Versöhnung, aber diese ist von kosmischer, und nicht von sittlicher Art; nicht ein durch sittliche Schuld entstandener Zwiespalt zwischen dem Menschen und seinem Gott soll gesühnt werden, sondern der im Wesen der Weltbildung liegende Unterschied zwischen dem creatürlichen

Einzelwesen und dem einen Urgrunde soll aufgehoben, und die Kluft zwischen Gott und der Creatur ausgefüllt werden. Diess geschieht aber durch Aufhebung des Einzeldaseins. Von einer Verschuldung des Menschen kann hierbei keine Rede sein; der Mensch büsst nicht für seine Sünde, sondern höchstens für sein Dasein.

Ganz verschieden von dieser Selbstaufopferung, die mit dem sittlichen Zustande des Menschen gar nichts zu thun hat, ist die wirkliche Busse für begangene Sünde. Freilich tritt das Schuldbewusstsein vor jener anderen kosmischen Selbstverleugnung sehr in den Hintergrund, freilich verschwindet vor dem Unrecht des Daseins das Unrecht der Gesinnung in blasse Farben, — und der schärfer durchgeführte Gedanke der pantheistischen Weltanschauung hebt zuletzt sogar den Begriff der Sünde überhaupt auf [§ 102], — aber das volksthümlichere, natürliche Bewusstsein wird denn doch durch die schneidende Schärfe des Systems nicht ertödtet, und der Indier wird sich einer sittlichen Schuld vielfach bewusst. Für die Büssungen solcher Schuld bleibt allerdings kaum noch etwas anderes übrig als symbolische Andeutungen, da die eigentliche Askese alle Weisen der Selbstpeinigung bereits für sich in Beschlag genommen, und die wirklichen, auf einer Schuld beruhenden Büssungen fallen daher der Form nach vielfach mit den asketischen Handlungen zusammen, aber die innere Bedeutung ist doch eine ganz verschiedene. Da übrigens nur die wenigsten Menschen die wirkliche Askese vollbringen, so bleibt für die Menge die Anwendung quälender Büssungen für sittliche Schuld zur Verfügung, während die eigentlichen Asketen als Tugendideale gar keine Schuld abzubüssen haben; so dass in Wirklichkeit die Bedeutung der verschiedenen Selbstpeinigungen sich nicht leicht verwirren kann. Die Sache steht also so: die strengen Brahmanen büssen für keine sittliche Schuld und bedürfen der Busse nicht; wer aber für wirkliche Schuld büsst, ist kein wahrhaft frommer Brahmane; was ein weiser Brahmane etwa Sündliches gethan, das wird aufgehoben mit der rechten Erkenntniss, dass ausser Brahma alles nichtig ist [§ 110]; der Weise bedarf keiner anderen Busse als der Erkenntniss; alle Büssungen gehören nur dem unweisen Volke an, das noch nicht auf der Höhe der Erkenntniss steht.

Die Büssungen bestehen theils in symbolischen Handlungen, das Ablegen der Sündhaftigkeit andeutend, — die Reinigungen, den meisten Kultushandlungen als weihende Vorbereitungen

vorangehend, — theils in wirklichen, freiwillig übernommenen **Bussstrafen**, einer Zahlung an die waltende Gerechtigkeit. Von der eigentlichen Askese unterscheiden sie sich dadurch, dass jene einen mehr negativen, diese einen positiven Charakter haben; in der Askese entsagt der Mensch sich selbst, in der Busse straft er sich.

Die **Reinigungen** bei allen religiösen Handlungen sind in den Gesetzbüchern sehr genau vorgeschrieben.[1]) Bei der Geburt, dem Zahnen und dem Tode eines Kindes, so wie bei der Aufnahme desselben in die Kaste müssen seine Verwandten solche Reinigungen vornehmen; ein Todesfall macht alle Angehörigen auf zehn Tage unrein; ferner verunreinigt die Berührung einer Leiche, Samenergiessung, die monatliche Reinigung der Weiber, Berührung eines Chandala oder einer Frau, die eben geboren hat etc.[2]) Das Hauptmittel der Reinigung ist meist Waschen und Baden; heilige Teiche [tirtha] sind zu diesen Zwecken zahlreich angelegt;[3]) am höchsten gilt das Baden in dem heiligen Ganges; — oder man nimmt Wasser in den Mund, bestreicht sich mit Kuhmist, oder man berührt eine Kuh, die als Symbol der zeugenden Naturkraft heilig ist, oder man sieht in die Sonne etc.[4]) — Auch für die eigentlichen **Büssungen** gelten sehr genaue Vorschriften;[5]) wir geben nur einiges daraus; die in Parenthesen gesetzten Worte sind spätere Zusätze und Erklärungen der Commentare. „Der (brahmanische, ohne Absicht handelnde) Todtschläger eines Brahmanen soll sich eine Hütte im Walde bauen, und darin zwölf Jahre wohnen, (ein Xatrija 24 Jahre, ein Vaiçja 36 Jahre, ein Çudra 48 Jahre) einzig von Almosen lebend, und als Zeichen seiner Schuld den Schädel des Getödteten tragend;[6]) oder (wenn der Schuldige ein Xatrija ist und einen absichtlichen Mord begangen hat) er biete sich Bogenschützen als Zielscheibe dar, oder werfe sich drei Mal (oder bis zum Tode) in flammendes Feuer, oder (wenn absichtslos, und wenn der Getödtete werthlos) er wandere zu Fuss hundert Meilen, einen Vedentext hersagend, wenig essend und seine Sinne bezwingend, oder er gebe allen seinen Besitz einem vedenkundigen Brahmanen,.. oder er suche, einsam wohnend, nur den Kühen und den Brahmanen Gutes zu thun, und um eine Kuh oder einen Brahmanen zu retten, opfere er unbedenklich sein Leben; derjenige, welcher eine Kuh oder einen Brahmanen gerettet, sühnt die Sünde, einen Brahmanen getödtet zu haben."[7]) Er kann auch (wenn er selbst tugendhaft, der Getödtete aber schlecht war) seine Sünde dadurch sühnen, dass er dieselbe in einer Versammlung von Brahmanen und Xatrijern beim Rossopfer verkündigt und sich mit den andern Brahmanen am Ende des Opfers badet,

wobei man ihm eine Busse auflegt.[8]) Für den Mord eines Xatrija, Vaiçja und Çudra beträgt die Busse nur den vierten, achten und sechszehnten Theil der angegebenen.[9]) — „Wer (einem Brahmanen) Gold gestohlen, soll zum König eilen, ihm seine Schuld bekennen und sprechen: Herr strafe mich; und der König soll eine Eisenstange nehmen und ihn einmal damit schlagen; durch den Schlag ist der Schuldige von seiner Schuld befreit."[10]) — „Wer die Frau seines geistlichen Vaters beschlafen, soll, seine Sünde mit lauter Stimme verkündend, sich selbst auf ein Bett von glühendem Eisen legen, und ein eisernes, glühendes Frauenbild umarmen; nur durch den Tod wird er gereinigt; oder er schneide sich selbst die Schamtheile gänzlich ab, halte sie in seiner Hand und gehe in grader Richtung nach Südwest, [wo die Unterwelt], bis er todt niederfällt."[11]) — „Wer (absichtslos) eine Kuh getödtet, soll mit gänzlich geschorenem Kopfe einen Monat lang Gerstenbrühe trinken und sich auf einer Kuhweide niederlassen, bedeckt mit dem Felle einer Kuh; er wasche sich mit dem Harn einer Kuh, begleite zwei Monate lang alle Tage die Kühe, athme den Staub, den sie machen, bediene und begrüsse sie, setze sich in der Nacht zu ihnen, um sie zu bewachen, bleibe, wo sie bleiben, folge ihnen, wohin sie auch gehen, setze sich, wenn sie sich legen etc.;" nach drei Monaten solchen Dienstes wird er entsühnt.[12]) — Ein Brahmane, welcher ein tadelnswerthes Geschenk angenommen, muss die Gajatri 3000 Mal hersagen, und einen Monat lang auf einer Kuhweide von Milch leben.[13]) „Wenn ein wiedergeborner Mann berauschende Getränke getrunken, so soll er noch mehr angezündeten Spiritus oder kochend heissen Urin einer Kuh oder heisses Wasser etc. trinken.[14]) Andere Bussen, meist für geringere Vergehen, sind folgende: gelindes und strenges Fasten von drei Tagen bis einen Monat, — drei Tage lang schweigend und nur heisses Wasser, heisse Milch und heisse Butter geniessen, hundertmal den Athem anhalten, — einen Tag lang ein Gemisch von Butter, Milch, Kuhmist und Kuhharn geniessen, und dann 24 Stunden fasten, — tausendfache Wiederholung bestimmter Gebete, öffentliches Bekenntniss, in die Sonne sehen, Almosen geben, — auch lebhafte Reue und die feste Absicht, die Sünde nicht mehr zu thun.[15]) — Das höchste Reinigungsmittel aber bleibt das Vedenstudium und die Erkenntniss (S. 361).

Wer für seine Sünde keine Busse gethan, mit dem soll Niemand Gemeinschaft haben; aber nach vollbrachter Busse soll ihm kein Vorwurf gemacht werden; wer aber Kinder, Frauen, Schutzflehende getödtet, dessen Gemeinschaft soll selbst nach seiner Busse gemieden werden.[16]) — Die gerichtliche Bestrafung absichtlicher

Verbrechen wird durch die Busse nicht aufgehoben, und nur bei unwissentlich begangenen befreit die Busse von der gesetzlichen Strafe.[17])

[1]) Manu, V, 57 ff. — [2]) M. V, 58—85; Yajnav. I, 182 ff. — [3]) Reinaud, Mém. 286. — [4]) Manu, V, 87. — [5]) Manu, XI, 71 etc.; Yajnav. III. — [6]) Manu, XI, 72; Yajn. III, 243. — [7]) M. XI, 73—81. — [8]) XI, 82—85. — [9]) XI, 126. — [10]) XI, 99. 100. — [11]) XI, 103. 104; vgl. Yajnav. III, 259. — [12]) XI, 108—116. — [13]) XI, 194. — [14]) M. XI, 90. 91. — [15]) M. XI, 211—227. 230; Yajnav. III, 306. 312. — [16]) M. XI, 189. 190. — [17]) Yajnav. III, 226.

c. Die Kirche.

§ 113.

Das geschichtliche Resultat des activen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, die Gestalt des geschichtlich wirklich gewordenen religiösen Lebens, die Kirche, muss bei den brahmanischen Indiern ganz anders sein als bei den Chinesen, aber auch ganz anders als bei den westasiatischen Völkern. In China ist die unmittelbare Wirklichkeit zugleich das Ideale, das Gottesreich ist im Staate gegeben, zwischen Kirche und Staat, zwischen Heiligem und Profanem ist da kein Unterschied; die Versöhnung des Menschen mit Gott ist schon von Natur gegeben, das Reale ist die ganze und volle Wahrheit; — in Indien ist die Einheit des Menschen mit Gott von Hause aus verneint, das Reale ist an sich schon das Unwahre, ist ausserhalb des Idealen, und nur dieses ist das Wahre. Das ist die andere Einseitigkeit. Die Chinesen haben keine wirkliche Kirche, weil sie kein Ideales in die Wirklichkeit hineinzubilden, kein Gottesreich zu erbauen haben, denn alles Wirkliche ist schon ideal, und alles Dasein ist schon im Reiche Gottes; — die Indier haben auch keine wirkliche Kirche, weil sie das Ideale in die Wirklichkeit nicht hineinbilden mögen und können, vielmehr alles Wirkliche hinausbringen wollen, indem es nur dadurch dem Göttlichen geeinigt wird, dass es aufgehoben wird. Die Indier haben zwar ein grossartiges religiöses Leben, ja fast ihr ganzes sittliches und staatliches Leben geht in den Kultus auf, aber sie haben nicht eine eigentliche geschichtliche Gestaltung dieses religiösen Lebens, nicht eine eigentliche Kirche, die als bleibendes und wahrhaftes Resultat desselben zu betrachten wäre, denn der Sinn der Indier geht ja grade aus der wirklichen Welt hinaus in das überweltliche Ursein, und das wahre und letzte Resultat des Kultus ist grade das Aufheben des weltlichen Daseins. Die indische Kirche ist nur ein blasser Schatten im Vergleich mit der ungeheuren Macht der religiösen Idee. Das

Reich Gottes ist hier nicht nur nicht von dieser Welt, sondern ist überhaupt nicht in der Welt, ist schlechterdings ausser derselben, verträgt sich mit allem weltlichen Sein gar nicht; es kommt nicht in die Welt, sondern es fängt grade da an, wo diese aufhört; nur aus den Trümmern der Welt erbaut sich die wahre Kirche. Hat im Christenthum Gott die Welt also geliebt, dass er ihr seinen eingebornen Sohn gab, so liebt das Brahma die nichtige so wenig, dass es seinen Geist aus ihr zurückzieht. Eine Kirche ist eine geschichtliche Wirklichkeit, aber der Indier wendet von dieser sich ab, hat kein Interesse für irgend etwas Geschichtliches.

Indess ist auch hier im Volksbewusstsein die Schärfe des verneinenden Gedankens abgestumpft; und wie das Volk trotz der zur Weltleugnung führenden Idee dennoch die Welt als wirklich anerkennt, so erkennt es auch eine kirchliche Gestaltung des religiösen Bewusstseins an; es wird damit freilich nicht Ernst, und der innere Widerspruch gewährt der Kirche nur eine kümmerliche Entwickelung.

1) Die Menschen, welche den Kultus und die daraus hervorgehende kirchliche Thätigkeit vollbringen, die priesterlichen Personen, sind in der Consequenz des Gedankens allerdings alle Menschen, denn alle sollen in Brahma untergehen; — aber auch hier hat die Praxis die Idee dahin abgeschwächt, dass nur ein Theil der Menschen den Kult vorzugsweise zu seiner Lebensaufgabe macht, — die Kaste der Brahmanen. Aber er fällt ihnen nicht ausschliesslich zu; die Brahmanen sind zwar als Kaste ein ausschliesslicher Stand, aber in Beziehung auf die eigentlich religiöse Thätigkeit sind sie nicht die einzig Berechtigten, stehen nicht als Klerus dem Volke gegenüber; sie haben nur den Vorzug, dass ihnen das zur besonderen Lebensaufgabe wird, was bei den zwei andern „wiedergebornen" Ständen nur Nebensache ist; alle wiedergebornen Menschen dürfen, ja sollen den Kultus vollziehen, die Veden lesen, Opfer bringen und die Askese ausüben; [1]) — ja selbst ein Çudra erlangt durch die strengen Bussübungen einen höheren Stand bei der neuen Geburt; Opfer darf er freilich nicht vollbringen und die Veden nicht lesen und nicht hören; woher ihm also die Erkenntniss der Idee kommen soll, ist schwer zu sagen; die spätere Zeit gewährt ihm die Purana.

Die Brahmanen, als Priester betrachtet, sind nicht eigentlich für die andern Menschen die Vermittler zwischen ihnen und Gott, sondern sind für sie mehr die Muster und Ideale; ihr

religiöses Thun bezieht sich auch in der That nur zum geringeren Theile auf andere Menschen, zum grössten Theil aber auf sie selbst; sie wollen zur Wahrheit gelangen, diess ist ihr Hauptzweck; das Volk zu belehren steht erst in zweiter Linie, ist für sie nur eine moralische, nicht eine Amts-Pflicht. Der ungeschichtliche Charakter des indischen Geistes, welcher sich nicht in die Wirklichkeit hinein, sondern aus der Wirklichkeit herausarbeiten will, zeigt sich auch darin, dass trotz der grossartigen Kraft des religiösen Lebens dennoch aus dem Brahmanenstande kein wirklicher kirchlicher Organismus erwachsen ist. Die Brahmanen stehen vereinzelt, ohne ein in sich gegliedertes und lebendiges Ganze zu bilden; es ist da wohl ein scharfer Unterschied von Lehrern und Lernenden, von geistlichen Vätern und ihren Schülern, aber sonst zeigt sich in dem Brahmanenstande keine wirkliche Gestaltung. Die Brahmanen vertreten nur eine Idee, sind nicht die Glieder einer lebendigen Kirche, sie sind ein Stand, aber keine Corporation.

Da sie die Vorbilder und Ideale der Menschheit sind, ist die Erziehung und das Benehmen der Brahmanen durch die Gesetze mit peinlich-kleinlicher Genauigkeit vorgeschrieben. Durch sittliche Würde, Selbstbeherrschung und äusseren Anstand sollen sie als die Blüthe der Menschheit sich darstellen.

Die Brahmanen bilden nur den innersten Kreis des geweihten, dem Profanen entnommenen Volkes; die zwei anderen Kasten bilden den weiteren Kreis, der sich zu der übrigen Menschheit ähnlich verhält, wie die Brahmanen zu ihnen. Sämmtliche arische Indier, also die der drei eigentlichen Kasten, empfangen eine Weihe, werden von der übrigen, der Erkenntniss beraubten Menschheit als die Erkennenden und „Wiedergeborenen" unterschieden, während jene nur einmal geboren sind. Das ist ein hier zum ersten Mal auftretender Gedanke; bei den Chinesen war er unmöglich; bei diesen ist alles Wirkliche an sich vernünftig und geweiht; bei den Indiern ist dasselbe an sich eigentlich unvernünftig und vom Übel, und der Gedanke, die Erkenntniss des wahren Seins, steht über dem wirklichen Dasein. Der natürliche Mensch vernimmt hier nichts vom Geiste Gottes, er muss erst die Erkenntniss empfangen, muss in das Bewusstsein einer Idee aufgenommen, muss geistig von neuem geboren werden, ehe er wahrhaft vernünftig wird. Die Erinnerung an den christlichen Gedanken liegt nahe; der gewaltige Unterschied ist aber der, dass die Idee, in welche der wiedergeborne Christ aufgenommen wird, eine schlechterdings posi-

tive, die indische dagegen eine rein verneinende ist, dass der christliche Geist das wirkliche Dasein heiligen und verklären, der indische aber es aufheben will.

Fernhaltung alles Unreinen, Unheiligen, Gemeinen, Bewältigung der Sinnlichkeit, strenger Gehorsam und Ehrfurcht gegen die Lehrer und genaue Befolgung aller religiösen Pflichten auch in der Form sind die Hauptsache der Lehrlingserziehung; Betteln ist des Schülers Pflicht; er muss Tanz, Gesang, Saitenspiel und andre Vergnügungen meiden, muss strenger Keuschheit huldigen, darf nur einmal des Tages essen, aber weder Fleisch noch Süssigkeit; Blumen und Wohlgerüche darf er nicht um sich haben, Salben, Schuhe und Sonnenschirme und jeder Putz sind ihm versagt; er darf kein belebtes Wesen beschädigen oder tödten.[2])

Das Benehmen des Schülers gegen seinen Lehrer ist bis in die geringste Einzelheit vorgeschrieben. Der Schüler darf nur stehend und mit zusammengelegten Händen zu seinem Lehrer sprechen, und muss ihm dabei ins Gesicht sehen; er muss eher aufstehen, später zur Ruhe gehen, weniger essen als der Lehrer; wenn er über denselben tadelnde Äusserungen hört, so soll er fortgehen oder sich die Ohren zuhalten, darf nie dessen Gang, Sprechweise oder sonstige Manieren nachäffen; er darf in des Lehrers Gegenwart nichts heimlich sprechen, und ohne seine Erlaubniss selbst seinen leiblichen Vater nicht begrüssen. Des Lehrers Gattin und Verwandte muss er ebenso behandeln wie jenen selbst. Wenn er will, darf er bis zu seinem Tode im Hause des Lehrers dienend bleiben; wenn er ihn verlässt, soll er ihm wo möglich ein Geschenk geben.[3])

Aus dem Stande des Lernenden tritt der Bewährte in den Stand des wirklichen Brahmanen als Hausvater und Ehegatte; Betteln ist erlaubt, aber auch viele andere Erwerbzweige stehen dem Brahmanen in diesem Stande offen. Der Kultus in seiner ganzen Ausdehnung ist seine Pflicht; Verbreitung der Vedenkenntniss ist ihm empfohlen; aber nie darf er für seinen Unterricht Bezahlung annehmen.[4]) Er muss grosse Enthaltsamkeit üben, täglich die Veden lesen und Opfer bringen; er darf sich nicht weltlichen Sorgen und Geschäften überlassen.

Die erste Erforderniss jedes Brahmanen ist unbedingt die Vedenkenntniss; „ein ungelehrter Brahmane ist wie ein Elephant aus Holz oder eine Antilope aus Leder; alle drei haben eben nur den Namen.“[5]) Überall spricht sich die tiefste Verachtung gegen unwissende Brahmanen aus. „Ein Brahmane, welcher nicht in den heiligen Schriften unterrichtet ist, verlischt in einem Augenblick, wie ein Feuer aus trockenem Grase; ihm darf kein Antheil vom

Opfer gegeben werden.“[6]) Ein Brahmane muss „den ganzen Veda und besonders die heiligen Upanischaden unter vielfachen Andachtsübungen und den angeordneten Casteiungen lesen.“[7]) „Ein Mann ist nicht deshalb alt, weil sein Haar grau ist, sondern die Götter halten den für alt, welcher trotz seiner Jugend den Veda versteht; ein ungelehrter Mann ist in der That ein Kind, und wer ihn den Veda lehrt, ist sein Vater; ein Brahmane, welcher vom Glauben zeugt und die Pflichten lehrt, wird mit Recht der Vater eines alten Mannes genannt, obgleich er selbst noch ein Jüngling ist. Grösse erlangt man nicht durch Jahre, nicht durch Reichthum etc., sondern wer die Veden gelesen, der ist gross unter uns.“[8]) — Die wirkliche Brahmanenwürde wird nicht durch die Geburt erlangt, sondern der geborne Brahmane muss sie erst durch Erkenntniss erringen.

Beim Lesen der Veden muss er bestimmte feierliche Formen beobachten; er darf sie nicht lesen bei Nacht, bei Sturm oder Staubwirbeln, bei Regen, Gewitter oder Sternschnuppenfall, bei Erdbeben oder andern ungewöhnlichen Erscheinungen; nicht bei Nebel oder in der Dämmerung; er darf sie an keinem Orte lesen, wo es übel riecht, wo ein Leichenzug hindurchkommt, und auch dann nicht, wenn ein lasterhafter Mensch zugegen ist, wenn Jemand weint, wenn Hunde bellen oder Esel und Kameele schreien, nicht bald nach dem Essen, oder bei Unwohlsein, nicht liegend oder mit gekreuzten Beinen etc.[9])

Von allem Weltlichen muss ein Brahmane sich abwenden; „er soll jederzeit weltliche Ehre wie Gift meiden, und lieber Geringschätzung, als ob es Nektar wäre, suchen;[10]) er darf nie viel mit der Welt umgehen, um seinen Lebensunterhalt zu gewinnen; er darf nie Reichthum durch solche Künste zu erwerben suchen, welche verführen, wie Gesang und Musik, und mag er reich oder arm sein, darf er nie vom ersten Besten Geschenke annehmen; wenn er dem Hungertode nahe ist, darf er die Freigebigkeit eines Fürsten, eines Opferers oder seines Zöglings anflehen, aber keines Andern.“[11]) Er darf weder Ackerbau noch ein Handwerk treiben, kein Geld auf Zinsen leihen, darf nicht mit Vieh handeln und nicht bei einem Fürsten in Dienstbarkeit sein.[12])

Auf den äusseren Anstand und die Reinheit der Erscheinung wird sehr genau geachtet. „Eines Brahmanen Haare, Bart und Nägel müssen geschnitten sein; er soll weisse Kleider tragen und rein am Körper sein; er soll in keiner Stadt bleiben, welche von pflichtvergessenen Menschen bewohnt ist, oder wo viele Krankheiten sind; er darf nicht allein reisen, darf nie bis zur vollen Sättigung essen und nicht zu früh am Morgen und nicht zu spät am Abend;

er soll keine unnütze Arbeit vornehmen, und das Wasser nicht aus der hohlen Hand trinken, — soll nicht mit Würfeln spielen, tanzen, singen oder ein Instrument spielen ausser in den von den heiligen Schriften vorgeschriebenen Fällen, darf nicht von einem zerbrochenen Teller essen, keine Kleider und keinen Schmuck tragen, die schon ein Anderer getragen hat.[13]) Nur fehlerlose, gut aussehende Thiere darf er zum Reiten gebrauchen, darf sie aber nur gelind mit der Peitsche antreiben; er soll nicht auf dem Bette liegend essen, nie ganz nackt schlafen, soll nicht an gefährliche Orte gehen und nicht über einen Fluss schwimmen; selbst über die niedrigsten natürlichen Verrichtungen sind genaue Anstandsregeln gegeben. Er darf mit keinem unehrlichen und erniedrigten Menschen Umgang haben.[14])

Von einer Gemeinsamkeit der Brahmanen, einer Organisirung, finden sich nur in spätern Schriften sehr schwache Spuren vor; „ein König soll in der Stadt ein Haus errichten, und Brahmanen in dasselbe setzen, als vedenkundige Körperschaft, denen er ihren Unterhalt anweist etc.;“[15]) das wäre also eine Art Kloster, vielleicht den buddhistischen Einrichtungen nachgebildet.

Alle Wiedergebornen werden nur dadurch zur Weihe befähigt, dass sie von dem religiösen Bewusstsein die nöthige Erkenntniss errungen haben. „Ein wiedergeborner Mann, welcher den Veda nicht studirt hat, und viele Sorgfalt auf anderes weltliches Wissen wendet, geräth schnell in den Zustand eines Çudra. Die erste Geburt geschieht durch die natürliche Mutter, die zweite durch das Umbinden des Gürtels; . . die Gajatri ist seine Mutter, und sein Lehrer ist sein Vater. Ehe er in die Unterscheidungszeichen seiner Klasse eingekleidet ist, darf er keinen heiligen Lehrsatz aussprechen, weil er vor seiner Wiedergeburt nicht besser als ein Çudra ist.“[16]) „Unter den zwei Vätern, von welchen der eine das natürliche Dasein, der zweite die Erkenntniss der Veden giebt, ist der letztere höher, denn die zweite oder göttliche Geburt sichert dem Wiedergebornen das ewige Leben zu.“[17]) Die erste Weihe eines Menschen aus den allein zu der Theilnahme an dem religiösen Leben berufenen drei Kasten der Dwidja, „zweimal Gebornen“, findet in den ersten drei Lebensjahren statt, und besteht in einer Tonsur.[18]) Nachdem etwas später der Knabe in seine Kaste aufgenommen ist, wird der Jüngling durch eine besondere Ceremonie [S. 318] eingeweiht; der Brahmane spätestens mit 16, der Xatrija mit 22, der Vaiçja mit 24 Jahren.[19])

Ausgeschlossen von jeder Vedenkenntniss sind die Çudra und die Pariah; nur die drei wiedergebornen Klassen sollen die heiligen

Schriften studiren, aber ein Brahmane soll sie ihnen auslegen und kein Anderer;"[20]) und auch nur diejenigen aus den drei Kasten dürfen Unterricht empfangen, welche desselben würdig sind; „unter dem grossen Haufen soll ein gelehrter Brahmane thun, als ob er stumm wäre; er soll lieber mit seiner Wissenschaft sterben, als sie in unfruchtbaren Boden säen;" wer sich die Kenntniss der Veden ohne die Einwilligung seines Lehrers erwirbt, macht sich des Diebstahls schuldig und wird an den Ort der Qual kommen.[21]) Wer einem Çudra die Veden kund thut, dem soll die Zunge ausgeschnitten werden.[22])

[1]) Manu, I, 88 etc. — [2]) Manu, II, 41 ff.; 108 ff.; 175 ff. — [3]) M., II, 192—245. [4]) M. III, 156; IV, 293. — [5]) M. II, 157. — [6]) III, 168. — [7]) II, 165. — [8]) II, 156. 153. 150. 154. — [9]) M. IV, 101 — 121; Yajnav. I, 142 etc. — [10]) M. II, 162. — [11]) IV, 11. 15. 33; X, 76 ff. — [12]) III, 64. — [13]) M. IV, 35. 60. 62. 64. 65. 74. — [14]) IV, 67. 68. 75. 77. 79. — [15]) Yajnav. II, 285. — [16]) Manu, II, 168. 169. 172. — [17]) M. II, 146. — [18]) M. II, 35. — [19]) II, 36 — 39. 65. 169; Yajnav. I, 39. — [20]) Manu, X, 1. — [21]) M. II, 110. 113. — [22]) Wilson, Theater d. H. I, 246.

§ 114.

2. Heilige Orte. Der rechte Brahmane bedarf keines besonderen heiligen Ortes; nur ein Ort ist heilig, das ist das Brahma; und alles, was der Mensch bauen kann, ist nichtig. Das Fehlen des Interesses an irgend einer geschichtlichen Wirklichkeit verträgt auch keine der Zeit trotzenden Tempel; der wahre Tempel für die Gottheit ist der einsame Wald, und das Allerheiligste ist das Innerste des Herzens, wo die Gottheit selbst gegenwärtig ist; der Weise schaut nicht in riesige Tempelhallen oder auf ideale Götterbilder, sondern auf seine Nasenspitze und in sich hinein.

Aber auch hier wird in dem späteren Volksbewusstsein die Schärfe des Gedankens abgeschwächt; und die Höhe des Idealismus nicht erreichend, bleibt das Volk in der Vorhalle der reinen Brahmaidee; und wie man an die Stelle des einen, reinen Brahma die creatürlichen Götter setzte, so setzte man auch an die Stelle der „Höhlung des Herzens", in welcher der Urgeist wohnt, die Höhlungen der Tempel. Die indischen Höhlentempel, ohne äussere Gestalt in den Fels gehauen, oder aus einem Felsen innerlich und äusserlich ausgehauen, ohne Fenster und ohne Licht, in tiefste Nacht gehüllt und ihre oft reichen Bildwerke nur bei Fackelschein darbietend, sind ein Symbol des göttlichen Seins, ein Ausdruck des finsteren, leeren Gottes, in welchem nur durch den Gaukelschein der Maja eine bilderreiche Welt aus den Schatten der Nacht hervortritt. — Der Indier hat eine

Abneigung vor gebauten, aus Steinen zusammengefügten Tempeln; die Vielheit ist das Nichtige, und nur das Einige ist wahr, im All so wie in den Tempeln, die eigentlich nur ein kultivirtes Felsstück sind. — Über das Architektonische später. — Die Tempel gehören überhaupt erst einer späteren Zeit an; zur Blüthezeit des Vedenbewusstseins opferte man auf Altären unter freiem Himmel; selbst in den Epen werden die Tempel nur selten und dunkel erwähnt.

3. Bilder von Göttern giebt es in der Vedenzeit gar nicht; noch bei Manu werden Priester, die bei Bildern dienen, von den Opfern ausgeschlossen;[1]) und selbst in dem Mahabharata werden sie nur an einer einzigen Stelle erwähnt.[2]) In einer Zeit, wo die grossartigsten Naturerscheinungen die Zeichen der Gottesmacht waren, und wo das einige, gestaltlose Brahma tief erfasst wurde, musste jedes Gottesbild vom Übel sein. Die Götterbilder gehören sammt und sonders einer ausgearteten Zeit an, wo die indische Idee ihre Lebenskraft verloren hatte und zu dürren Gestalten eingetrocknet war.

Der alten Natursymbolik mehr entsprechend als die Bilder ist das heilige Feuer, welches, besonders in den Einsiedlerhütten, unterhalten wurde, — ferner die heiligen Bäume, die man noch jetzt in fast allen Ortschaften hochgeehrt antrifft. Der indische Feigenbaum (ficus indica) ist schon in den Veden ein Bild des Alls; seine vielen Verzweigungen, die wieder Wurzel schlagen, seine bei der steten Verjüngung durch die Zweige unzerstörbare Dauer,[3]) geben die Entfaltung Brahma's zur Welt wieder.

Der ficus indica, Banjanenbaum, wird viele hundert Jahre alt, und nimmt durch seine aus den Zweigen wieder aufwachsenden Stämme oft ein grosses Gebiet ein; der grösste bekannte Baum dieser Art hatte 4300 Nebenstämme, in deren Schattenhallen sich Heere von 6000—7000 Mann lagerten; unter diesen Bäumen verrichten noch jetzt oft die Brahmanen ihre Selbstpeinigungen. Der damit verwandte ficus religiosa steht in ähnlicher Verehrung.[4]) Als Bild des Alls ist er schon früher erwähnt (S. 326); bestimmter erscheint seine Bedeutung in folgender Stelle: „Aufwärts treibet die Wurzeln, abwärts die Zweige der heilige Feigenbaum, der unvergängliche, . . wer ihn erkennt, versteht die heiligen Schriften. Abwärts und aufwärts breiten sich aus seine Verzweigungen, genährt von den Eigenschaften, sprossend aus der Sinnenwelt, und abwärts breiten sich aus die Wurzeln, die mit den Banden der Werke das Menschengeschlecht fesseln. Schwer begreiflich ist seine Gestalt auf Erden

und sein Ende und sein Bau. Wenn dieser weithin wurzelnde heilige Feigenbaum gefällt ist mit dem scharfen Beile des Gleichmuths, dann ist jene Stätte zu erreichen, von wo keine Rückkehr mehr nothwendig.“ [5])

[1]) Manu, III, 152. — [2]) Mahabh. VI, 113, 5208. — [3]) Lassen, Ind. A. I, 255. — [4]) Lassen, I, 257. — [5]) Bhag. Gita, XV. 1—3.

d. Das Heil.

§ 115.

Die in der Idee gesetzte Einheit des Menschen mit Gott wird im Kult praktisch als ein Ziel erstrebt. Der natürliche Mensch in seiner Einzelheit ist von Gott getrennt, gehört der Welt der Vielheit, also dem Nichtigen an; und diese Trennung soll aufgehoben, der Mensch dem natürlichen, unwahren Zustande der Nichtigkeit entnommen und in die Einheit mit Gott aufgenommen werden; was der Mensch seiner Idee nach ist, das soll er auch in Wirklichkeit werden. Das ist keine Versöhnung im sittlich-christlichen Sinn, sondern hat eher eine kosmische Bedeutung; es wird keine sittliche Schuld gesühnt, sondern nur das Einzelsein in das Ursein zurückgeführt.

Diese Einigung mit Gott, das Heil, als ein Ziel des frommen Strebens, was also nicht an sich schon da ist, sondern durch bewusste That errungen werden soll, ist in der bisherigen Entwickelung der heidnischen Religion ein ganz neuer Gedanke. In China ist derselbe unmöglich, denn da ist der Mensch schon von Natur mit Gott eins, ist an sich gut und im Besitze des Heils; er kann es verlieren, aber nicht erringen. In Indien ist der Mensch in seiner Natürlichkeit von Gott verschieden, weiss sich als ein besonderes, der nichtigen Welt angehöriges Einzelwesen, hat also zur Aufgabe, sich mit Gott eins zu machen; der natürliche Zustand der Unwahrheit soll aufgehoben werden; die Aufgabe ist nicht an sich schon vollbracht, sondern sucht erst ihre Lösung.

Der Gedanke des Heils in der Einigung mit Gott hat aber auch wie das Gottesbewusstsein selbst zwei verschiedene Stufen: die des abgeflachten Volksbewusstseins der sinnlichen Anschauung, und die des tieferen Bewusstseins der vedenkundigen Brahmanen, des wirklichen Gedankens. Wie in der poetisch-populären Anschauung der epischen Zeit die Vielheit der Einzelgötter trotz der Einheitslehre der Veden in den Vordergrund tritt, und die sinnliche Welt als wirklich bestehend anerkannt wird, so lässt die Anschauungsweise auch in dem Gedanken des Heils diese

sinnliche Wirklichkeit und die Einzelheit nicht aufgehen in das eine Brahma, sondern hält sie in der Einigung mit Brahma noch mit grossem Eifer fest. Die Sache stellt sich auf dieser Stufe so:

Der Mensch ist kraft der wahren Erkenntniss von dem einigen wahren Sein und kraft des Kultes nicht mehr an die nichtige Welt der Vielheit gefesselt, wird ihr gegenüber eine freie Macht, während er andrerseits mit der Gottheit sich einigt, ihr Wesen in sich aufnimmt, ohne aber in sie unterzugehen; er hält sein einzelnes Dasein fest, löst sich aber von der nichtigen natürlichen Welt, und tränkt sich mit dem Wesen der Gottheit; er schwebt so als eine übernatürliche Macht über der Natur, nimmt Gottescharakter an, aber bleibt doch ein einzelnes Subject. Für den wahrhaft Weisen, vor allem für den, der in grausamer Selbstpeinigung alle Natur von sich abgestreift hat, beginnt dieses Gottwerden schon in dem gegenwärtigen Leben, und der strenge Asket schwingt sich in seiner Macht selbst über die Einzelgötter empor und bedroht ihre Throne. Das ist nun freilich nicht der volle Brahmanengedanke, der das Einzelsein schlechterdings aufhebt und in Gott aufgehen lässt, ist aber die sinnlich-concrete Andeutung des Gedankens; der Mensch wird zwar nicht in den Gott verschlungen, aber er wird doch ein Gott. Das Verschwimmen in die Einheit ist nur die letzte Schärfe des Gedankens; und das Volksbewusstsein verweilt lieber in den diesem letzten Ziele vorhergehenden Regionen, in der Vorhalle des Allerheiligsten, in welchem, wie in dem der Hebräer, keine göttliche Gestalt zu sehen ist; ehe der Mensch zur Herrlichkeit des ewigen Verschlungenseins in Brahma gelangt, hat er noch einige Stufen zu ersteigen, und auf diesen höheren Stufen der Verbindung [Joga] mit Brahma eröffnet sich ihm noch ein letzter herrlicher Blick auf die weite Landschaft des irdischen Daseins, ehe er in die Wolke hineinsteigt, welche ewig des Berges Gipfel umhüllt; und diese Mittelregion zwischen den Tiefen der natürlichen, wirklichen Welt und den luftigen Höhen der einen Gottheit ist, vom vollen Farbenglanze indischer Phantasie erleuchtet, ein Lieblingsgegenstand der malenden Dichtung. Zwischen dem natürlichen Menschen und dem Urbrahma sind noch viele Mittelstufen; die Geister und die Götter schweben noch über dem Menschen, und der Mensch, der durch den Entsagungskult zu Brahma hinstrebt, gelangt erst in diese höheren Regionen der creatürlichen Welt; die beginnende Vereinigung mit Brahma schafft dem doch immer noch als Einzelwesen bestehenden Menschen eine übernatürliche Herrlichkeit,

und vor dem Verlöschen in die Nacht der Einheit blitzt das ersterbende Licht der Persönlichkeit noch einmal hell auf. Der Mensch hört da bis zu einem gewissen Grade auf, einzelner Mensch zu sein, trägt das Göttliche in einem höheren Maasse in sich als andere Wesen, ist ein Jogi, d. h. ein mit Gott Verbundener; er erhebt sich kraft der in ihm machtvoll wirkenden Gottheit über den natürlichen Menschen, er nimmt Theil an der alle Dinge leitend durchdringenden Weltseele, empfängt Recht und Macht über die dem Brahma untergeordnete Natur, — eine Zauberkraft. Je leerer und durchsichtiger die Persönlichkeit des Menschen wird, je mehr sie in den grauen Hintergrund des Urwesens verschwimmt, um so mehr ist der Mensch über die wirkliche Natur erhaben, und von der eignen Körperlichkeit nicht mehr gebunden, ist er auch an das Natursein ausser ihm nicht gefesselt; er bethätigt die Nichtigkeit der Natur, wie an sich selbst, so ausser sich, er lässt der Natur ihre Nichtberechtigung fühlen, indem er ihre Gesetze in eigner Machtvollkommenheit durchbricht. Die Welt, für Gott ein Spiel, ist es auch für den mit der Gottheit eins gewordenen Jogi; und wie Brahma im täuschenden Traume eigentlich zwecklos die Welt schuf, so offenbart sich der innere Traumcharakter des Daseins auch darin, dass der mit Gott verbundene Mensch in träumerischer Willkür mit ihr spielt. Während bei den Chinesen die in ihrem Dasein berechtigte Natur in ewig gleichmässiger Ordnung sich bewegt, und jedes Wunderhafte als eine unrechtmässige Störung erscheint, hält dem Indier die Natur nirgends Stand, sie wogt unstät hin und her, und zeigt ein schillerndes Farbenspiel ohne innere Ordnung und Nothwendigkeit.

Der durch das Veden-Studium, durch Andacht und Askese mit Gott geeinte Mensch schwingt sich über alle Creaturen empor, selbst über die durch Gebete und Opfer verehrten Götter; die Götter fürchten die Frommen, und Indra's Thron wanket, wenn die furchtbare Selbstqual vollbracht wird. Die Sagen sind voll von dieser Allgewalt der Büsser, und von der Angst der Götter vor ihnen, und von den Versuchungen, durch welche die Götter die Büsser wieder in die Sinnlichkeit zu verlocken suchen. Durch den Kultus erzwingt der Brahmane sich die göttliche Macht, wird eins mit ihr; er ist nicht ein Flehen um eine Gnadengabe, sondern ein Erarbeiten der Götterwürde.

Die göttliche Zauberkraft ist die Dämmerungsperiode zwischen dem hellen Tageslichte der Wirklichkeit und der Nacht des einen Brahma; und in der Dämmerung walten die gespen-

stigen Gebilde der Phantasie. Es ist dabei zwischen dieser Gotteswürde in dem gegenwärtigen Leben und der nach dem Tode kein wesentlicher Unterschied; hat der Mensch die Natur nicht mehr zur Gebieterin, sondern herrscht er über sie, so ist auch der Tod keine Macht mehr über ihn; er lebt fort, wenn er auch körperlich stirbt. Das Übergehen des Menschen in die Reihe der Götter gehört schon der ältesten Vedenzeit an; die Pitri, die Seelen der Ahnen, sind den Göttern wesentlich gleichgestellt.

Eine mehr äusserliche Erscheinung des Gedankens, dass der Mensch durch den Kult die Gottheit in sich aufnimmt und über die Natur und ihren Tod sich erhebt, bietet sich in dem Trinken des Soma-Trankes als des Trankes der Unsterblichkeit (S. 346); der Mensch ist dabei der Tischgenosse der Götter.

Die Zauberkraft frommer Asketen wird in allen Zeiten behauptet.[1] „Verschwinden, Schönheit, die Fähigkeit den eignen Körper zu verlassen und in einen andern einzugehen, Schaffen von Dingen nach Belieben, das sind die Beweise von Vollendung der Andacht."[2] — „Wer sich in diese Betrachtung vertieft: „„ich bin die Gestalt aller Wesen, ich habe [als eins mit Brahma] alles hervorgebracht,"" der vermag eine Welt, dieser gleich, zu schaffen."[3] — „Ein Jogi, keiner Rechenschaft unterworfen und unabhängig [von etwas anderem], kann jede höhere Kraft ausüben, welche der der Gottheit entspricht und zum seligen Genuss beiträgt."[4]

Durch den grossen Asketen Vismamitra im Mahabharata wurde selbst der Himmelsgott Indra gefährdet.

»Vismamitra, der Büssende, übte so grosser Busse Werk,
Dass der König der Geisterschaar, Indra, gewaltig darob erschrak,
Dass nicht des Helden Andachtsgluth ihn erschüttre von seinem Sitz.«

Der Büsser wurde so mächtig, dass

»Sein Glanz die Welt entflammen, sein Fuss die Erde erschüttern mag,
Er zerschmettern den Berg Meru, leicht verwirren die Räume kann.«

Indra beängstigt ruft ein himmlisches Mädchen herbei:

»Furchtbar zu schaun, von festem Geist, wandelt in grimmiger Buss' er stets;
Dass vor dem nicht falle mein Thron, gehe zu ihm und gewinne ihn,
Gehe hin, wo er Busse übt, thue die höchste Liebe mir,
Blühend in der Schöne der Jugend und mit lächelnder Worte Laut,
Fessl' ihn auch mit der Freuden Reiz, wende von seinem Werk ihn ab.«

Das Mädchen erscheint vor Vismamitra, tanzt verführerisch vor seinen Augen;

»Da ergriff ihn der Neigung Gluth, fiel er in der Begierde Macht.«

Er erzeugte mit ihr die Sakuntala.[5]) Ganz ähnliche Erzählungen kommen noch mehrfach vor, und gewöhnlich sind es die Reize himmlischer Nymphen, durch welche die Büssenden von den geängsteten Göttern aus ihrer Askese gebracht werden.[6])

Von zwei Heldenbrüdern erzählt das Mahabharata:

»Zu erobern den Drei-Himmel nahmen sie sich im Geiste vor.
Als sie Opfer vollbracht hatten, nahten Vindjas, dem Berge, sie,
Und übten daselbst Busse, die schrecklichste, sehr lange Zeit,
Hungernd, durstend, in Baumrinde gekleidet, mit verwirrtem Haar,
Die Glieder durch den Geist bänd'gend, nähreten sich vom Winde nur.
So ihr eigenes Fleisch opfernd, standen sie auf den Zehen da,
Die beiden Arme ausstreckend, dreheten sie die Augen nie.
Und die Götter ergriff Schrecken, als sie die strenge Busse sahn.
Zu stören diese Selbstqualen suchten auf manche Weise sie,
Durch Edelsteine anreizend und durch Frauen das Brüderpaar.
Aber dem Vorsatz treu jene, unterbrachen die Busse nicht.
Wieder schufen sodann Täuschung den Grossgeist'gen die Himmlischen:
Schwester, Mütter und Frau'n schienen und Verwandtschaft den Büssenden
Geschrecket und verfolgt jetzo von bewaffneten Riesen dort;
Ihrer Geschmeid' und Haarlocken entblösst, ihres Gewandes entblösst,
Erhoben sie den Ruf alle: „Hilfe, Hilfe!“ so schrieen sie.
Aber dem Vorsatz treu jene, unterbrachen die Busse nicht.«

Es erscheint nun der Welten Urvater, um ihren Wunsch sie fragend; sie verlangen, unbesiegbar zu sein gegen Götter und Menschen, und nur durch gegenseitigen Todtschlag unterliegen zu können; Brahma gewährt den Wunsch, und die beiden Brüder lebten fortan in üppigster Schwelgerei, zerstörten alle Altäre, tödteten die Priester, vertrieben die Büssenden und jagten die Götter aus dem Himmel, die sich zu Brahmas Welt zurückzogen; Himmel und Erde waren voll Gräuel und Verwüstung. Auf Bitte der Götter sandte Brahma eine Nymphe auf Erden, deren Reize die Brüder in Streit und zu gegenseitigem Todtschlag brachte.[7])

Ardschuna, von Indra mit einem menschlichen Weibe erzeugt, erlangte nicht durch seine halbgöttliche Geburt, sondern durch die strengste Selbstpeinigung die Vergünstigung, dass Indra ihn auf seinem Wagen nach seinem Himmelspallast brachte und ihn alle Herrlichkeiten des Himmels schauen und geniessen liess. „Wer durch Busse nicht fand Läuterung, kann den himmlischen Wagen nicht ansehen oder anrühren, ihn besteigen viel weniger.“[8]) — Wiederholt wird erzählt, wie man durch strenge Selbstqual von den Göttern seine Wünsche erreicht, z. B. Kinder.[9])

Die frommen Asketen können es daher mit den Göttern aufnehmen. Als Indra einen solchen, der den Açvins, den Himmelsärzten, Soma spendete, mit dem Donnerkeil zerschmettern wollte, lachte

der Opferer, und liess „durch seiner Busse Gewalt“ aus des Feuers Gluth enstehen einen furchtbaren Riesen, der bis zum Himmel reichte, und der den Indra „fressen“ sollte; der vor Schreck erstarrende Indra liess sofort dem zürnenden Opferer seinen Willen; so erzählt das Mahabharata.[10])

Bisweilen wird auch ohne weiteres die Gottheit aller Götter als eine durch Askese errungene erklärt. „Durch Büssung erlangten die Götter im Anbeginn die Gottheit, durch Büssung fanden die Rischi den Himmel auf.“[11]) Das Übergehen von Menschen in die Reihe der Götter ist schon in einer oft wiederkehrenden Mythe des Rigveda gelehrt. Drei Brüder, die Ribhavas, wurden in Folge ihres frommen und tugendhaften Lebens unter die Götter aufgenommen, als Indra's Genossen, sitzend auf seinem Wagen, wie dieser Opferspenden empfangend und den Somatrank trinkend;[12]) sie erhalten aber folgerichtig mit der Gottheit zugleich einen Naturcharakter und die Bedeutung von Sonnenstrahlen.[13]) Später führte man ihre Götterwürde nicht mehr auf ihre Tugend im Allgemeinen zurück, sondern auf ihre Selbstpeinigung (tapas).[14]) — Die Pitri [die Väter, patres], die Seelen der Urväter, besonders der Heiligen (Rischi's), werden ohne weiteres zu den mit Gebeten und Opferspenden zu ehrenden Göttern gezählt;[15]) ja sie sind „geboren vor den Göttern,“ und „von den Heiligen (Rischi) entstanden die Pitris, von diesen die Devas (Götter) und durch die Devas ist allmählich die ganze Welt gebildet worden.“[16]) Sie empfangen Speise und Trank als Spenden;[17]) es werden ihnen an bestimmten Monatstagen Feiern gehalten,[18]) und die ihnen zu verrichtenden Feierlichkeiten sollen höher gehalten werden als die für die Götter.[19]) Es werden den „Vätern“ auch göttliche Werke zugeschrieben; nach einer, wiewohl etwas zweifelhaften, Stelle des Rigveda haben sie sogar „den Himmel mit Sternen geschmückt.“[20])

[1]) Colebrooke, Essais, p. 196. — [2]) Yajnav. III, 202. — [3]) Vrihadaranjaka-Up. b. Wind. 1623. — [4]) Sankara, ebend. 1374. — [5]) Mahabh. b. Fr. Schlegel, Sprache u. Weish. d. Ind. S. 312 etc. — [6]) A. W. Schlegel, Ind. Bibl. I, S. 266. — [7]) Bopp, Ardsch. R. S. 37 etc. — [8]) Ebend. S. XVII; S. 1 etc. — [9]) Sawitri, 1. (Bopp). — [10]) Holtzmann, Ind. Sagen I, 40 etc. — [11]) Mahanarayana-Up. 79, 3, in Webers Ind. St. II, 95. — [12]) Nève, Mythe des Ribhavas, p. 167—215. — [13]) Ebend. p. 303. — [14]) Aitareya-Brahmana, ebend. p. 295. — [15]) Rigv. I, h. 106; Manu, III, 194. — [16]) Manu, III, 192. 201. — [17]) Manu, III, 18; Bopp, Ardschunas Reise. S. 2. 35. 36. — [18]) Manu, III, 127; IV, 150. — [19]) Manu, III, 203. — [20]) Roth i. d. Z. d. D. M. G. I, 76.

§ 116.

Die übrigen Vorstellungen des unkundigen Volkes und der Epen über das Leben nach dem Tode hängen noch loser als

die erwähnten mit dem indischen Gottesbewusstsein zusammen, und haben wenig inneren Werth. Die ältesten Vorstellungen ragen zum Theil noch aus der Urzeit des noch ungetrennten indogermanischen Völkerstammes herüber und finden in dem höheren Bewusstsein keinen Anknüpfungspunkt. Der Gedanke einer gerechten Vergeltung wurde, besonders in der späteren epischen Zeit, dem bunten Spiele der Phantasie anheimgegeben, und Glückseligkeit und Verdammniss mit den Farben derber Sinnlichkeit gemalt, und besonders häufig sind die Höllen mit kühner Erfindung einer düsteren Einbildungskraft gezeichnet.

In der ältesten Vedenzeit finden wir viele später verschwundene Vorstellungen. Selten nur ist die Vorstellung, dass die Seelen nach dem Tode ein traumartiges Schattenleben führen, etwa wie in dem griechischen Hades,[1]) häufiger die, dass dieselben in Luft sich verwandeln oder in einen luftartigen Körper eingehen.[2]) Gewöhnlich aber dichtete man sich in ziemlich sinnlicher Weise ein Leben voll Lust und Freude, eine wenig verklärte Fortsetzung des jetzigen, unter der Herrschaft Jama's, des Erstlings unter den Gestorbenen. In der Mitte des Himmels ist die Wohnung für die Seligen, ein Ort der Ruhe und der Freude, geschmückt mit Licht und Dunkel und mit Gewässern, wo sie mit den Göttern schmausen im Schatten schönbelaubter Bäume.[3]) „Wo unvergängliches Licht ist, wo der Sonnenglanz wohnt, dahin bring' mich, o Soma, in die unsterbliche, unverletzliche Welt; wo der Sohn des Vivasvat [Jama] als König gebietet, wo das Innerste des Himmels ist, wo jene grossen Wasser wohnen, o dort lass mich unsterblich sein; in des Dreihimmels Gewölbe, wo man sich regt und lebt nach Lust, wo die lichtvollen Räume sind, o dort lass mich unsterblich sein; wo Wunsch und Sehnsucht verweilen, wo die strahlende Sonne steht, wo Seligkeit ist und Genüge, o dort lass mich unsterblich sein; wo Fröhlichkeit und Freude ist, wo die Lust und Entzücken herrscht, wo alle Wünsche erfüllt sind, o dort lass mich unsterblich sein.“[4]) Die Seligen sind in Verkehr mit den Göttern, sie segnen und schützen die Frommen und geben Besitz und Reichthum. Zwei Hunde mit vier Augen hüten den Pfad zu Jama's Wohnung, auf dem die Gestorbenen zu den Wohnungen der Väter eilen, als schützende Wächter.[5]) Jama als Herrscher der Unterwelt, spielt später eine grosse Rolle (S. 249); er holt sich selbst oder durch seine Boten den Geist, „den daumensgrossen,“ aus dem menschlichen Körper, und bindet ihn mit Stricken.[6])

Die ältesten Vedentheile berühren übrigens ziemlich selten das Fortleben nach dem Tode; sie beschäftigen sich lieber mit der

handgreiflichen Gegenwart. Eine Stelle des Samaveda:[7]) „über die Brücke streben wir, die schwer zugängliche, des Heils, bewältigen den ruchlosen Dieb [Vritra],“ — erinnert auffallend an die alte parsische Lehre. — In dem späteren Volksbewusstsein ist der Glaube an ein künftiges Leben so mächtig, dass Manu die, „welche offenbar kein künftiges Leben glauben,“ von den Opfern ausgeschlossen wissen will;[8]) und die Epen schildern das Leben der Seligen in Indra's Himmel mit allem Glanze des sinnlichsten Wohllebens.[9]) — Die Schilderung der Höllen, — meist werden deren einundzwanzig gezählt, — sind in nachvedischer Zeit häufig; eine bestimmte Ordnung ist in ihrer Aufzählung nicht zu finden; — nur werden die Qualen den einzelnen Arten der Sünden angepasst;[10]) wer z. B. vierfüssige Thiere oder Vögel tödtet, kommt in eine Hölle voll siedenden Öles; wer seinen Vater oder einen Brahmanen tödtet, in eine Hölle von Kupfer, deren Boden glühend ist; Hurer werden in ein Meer von Schmutz und Koth geworfen, von welchem sie sich nähren müssen; Räuber, Giftmischer u. a. werden von 720 Hunden, Jama's Boten, mit diamantenen Zähnen, zerrissen; wer nach dem Genuss des Somatrankes berauschende Getränke trinkt, dem wird geschmolzenes Eisen in den Mund gegossen; wer Menschen opfert, wird von seinen Schlachtopfern gliederweise zerschnitten etc.[11]) Ferner finden sich kochende, salzige Fluthen des Höllenstromes, Geier mit eisernen Schnäbeln und andere die Verdammten zerfleischenden Raubthiere, Wälder, in denen die Bäume schneidende Schwerter tragen etc.[12])

[1]) Weber, Ind. Stud. II, 206. — [2]) Ebend. 229. — [3]) Rigv. M., X, 1, 14. 15; X, 11, 7; Roth, i. d. Z. d. D. M. G. IV, 427. — [4]) Rigv. M., IX, 7, 10; Roth, a. a. O. II, 225; IV, 427. — [5]) Rigv. M., X, 1, 14. 15, a. a. O. IV, 428. — [6]) Sawitri, V, 16. — [7]) Samav. II, 3, 1, 3. — [8]) Manu, III, 151. — [9]) Bopp, Ardsch. R. S. 3 ff. — [10]) Manu, IV, 88 ff.; Yajnav. III, 222 ff. — [11]) Bhagav. Purana, V, 26, tom II, p. 507 ff. (Burnouf). — [12]) Weber, Ind. St. I, 399.

§ 117.

Dieses Festhalten des einzelnen Subjectes in dem Leben nach dem Tode, in der Vereinigung mit Gott, dieses Göttlichwerden des Menschen, gehört aber nur der niedrigeren Stufe der Erkenntniss an, hat den Gedanken nur in einer stark sinnlichen, die Reinheit desselben sehr trübenden Form; die Weisheit ist so noch nicht erreicht. Der wahrhaft Erkennende wendet sich nicht bloss verächtlich von dieser Welt ab, sondern von jeder Welt, erkennt in dem Göttlichen nicht mehr eine Vielheit an, sondern nur die unbedingte Einheit; er findet keine Ruhe in der blossen Verklärung der Einzelheit, sondern in der Aufhe-

bung derselben; das völlige Untergehen des Menschen in Brahma, das Verfliessen des Tropfens mit dem Ocean, das ist das Heil, diess das letzte Ziel aller Weisheit. Keine andere Seligkeit giebt es als die ewige Ruhe in Gott, die aber Niemand geniesst als Gott selbst, — als das Verlöschen jedes besonderen Daseins, die Vernichtung der Persönlichkeit. Die rechte Erkenntniss hebt die Einzelheit des Menschen auf, lässt ihn in Brahma untergehen, und mit der Persönlichkeit verlischt die Sünde. Der Mensch wird hier nicht durch eine göttliche Gnadenthat erlöst, sondern er erlöst sich selbst, indem er seine eigene Persönlichkeit völlig opfert. Die Unsterblichkeit des Geistes erscheint von diesem Standpunkte aus ganz anders als vorher.

Der eigentliche Geist im Menschen ist Brahma selbst, hat nicht ein selbstständiges, persönliches Dasein; die Selbstheit, welche sich als Einzelwesen eben festhalten will, ist das Unrechte, soll niedergehalten werden; in diesem Festhalten des eigenen Selbstes liegt gerade die Entfremdung von Brahma, und die rechte Weisheit besteht darin, dass ich weiss: Brahma ist das Einzige, was in mir wahrhaft ist. Nur dieser sich selbst völlig verleugnende Geist, welcher mit Brahma ganz und gar zusammenfällt, hat das Recht des Bestehens, alles andere ist nichtig und muss untergehen; nur der Geist, der der Welt vollständig abgestorben ist, von ihr und von sich nichts mehr weiss, sondern allein von Brahma, und sich eins weiss mit Brahma, der reine, durchsichtige, von allen Gefühlen und bestimmten Gedanken entleerte Geist, der weiter nichts denkt als das eine reine Sein, dieser Geist allein ist unvergänglich, unsterblich. Das aber, was den Menschen zu diesem bestimmten Menschen, zu einer Person macht, das Ich, gehört der Welt der Vergänglichkeit an und muss untergehen. Das bestimmte Sein vergeht, das leere, inhaltlose Sein ist unsterblich. Die tiefere indische Lehre kennt keine persönliche Unsterblichkeit, sondern nur ein Bestehen Brahma's, ein Verschwimmen des Menschen in Brahma, wie der Regentropfen mit dem Meer verschwimmt. Der Mensch geht vollständig auf in das einige Leben Brahma's. Dieses Verfliessen in das Urwesen, diese Auflösung des einzelnen Geistes in das leere Ursein ist die indische Seligkeit. Die einzelne Persönlichkeit kann zum Genuss der Seligkeit nicht gelangen, sie ist gerade das an sich Unselige, der Welt der Wandelbarkeit verfallen; selig ist nur die Seele, die sich selbst völlig aufgiebt, nicht mehr einzelne, selbstständig für sich bestehende Seele ist, sondern in das endlose Sein Brahma's

gänzlich aufgeht. Die Frage nach der Unsterblichkeit kann also wohl für das niedere Volksbewusstsein zweifelhaft beantwortet werden, für den tiefer Blickenden birgt sie keinen Zweifel. Mag immerhin von denen, die das Leben noch lieben, der Trank der Unsterblichkeit getrunken werden, mag die dichterische Anschauung der späteren Zeit in die buntesten Phantasieen bildernder Dichtung hineingreifen, — der Weise verschmäht das Nichtige.

„Wenn der Lebendige [der in die Creatur eingegangene Geist] den Baum verlässt, dann vertrocknet dieser; der Körper, vom Beleber verlassen, stirbt, nicht aber stirbt der Beleber selbst.“[1]) — „Wenn der Mensch gestorben ist, dann ist er, sagen die Einen; er ist nicht mehr, sagen die Andern; das wünsche ich von dir zu erfahren;“ — mit dieser Frage wendet sich ein junger Brahmane an den Todesgott, Jama, selbst. „„Auch die Götter selbst,““ antwortete dieser, „„haben in früherer Zeit hierin gezweifelt; nicht leicht ist diess zu erfassen, sehr fein ist diese Sache; wähle dir eine andere Gabe, binde mich nicht an mein Versprechen, erlass mir diese Frage.““ — „Die Götter selbst haben hierin gezweifelt, wie du gestehst, und nicht leicht ist diess zu erkennen; und doch ist kein anderer Meister, der dir gleicht, und keine andere Gabe an Werth dieser gleichend.“ — „„Wähle dir Kinder und Kindeskinder, wähle Reichthum an Vieh, Elephanten und Gold, wähle weite Ländereien und langes Leben, wie dein Herz es wünscht, sei ein mächtiger König auf Erden, ich will zum Geniesser aller deiner Wünsche dich machen; die Apsaras [S. 248] von reizender Schönheit, auf Wagen fahrend mit himmlischer Musik, sollen von mir dir geschenkt, deine Dienerinnen sein, — nur frage mich nicht mehr über den Tod!““ — „O du, der allem Sterblichen ein Ende macht, jene schnell entfliehenden Wesen machen schnell alternd der Sinne Kraft; alles Leben ist kurz; lass deine Wagen, deinen Tanz und Gesang; durch Reichthum wird der Mensch nicht befriediget; wer dich geschaut, kann der nach Reichthum ferner trachten? Ich bestehe auf der Gabe, die ich gewählt, und wähle keine andere.“ Nachdem Jama den Fragenden gelobt ob seiner Weisheit, welche die irdischen Genüsse verschmähte, spricht er: „Wie Blinde von Blinden geführt, irren ziellos umher die Thoren; die Zukunft wird nicht kund dem Thörichten, der von Gier nach Reichthum sich verlocken lässt. Diese Welt allein ist wirklich, es giebt keine andere, so denkt er, und immer von neuem [in der Seelenwanderung] kommt er in meine Gewalt... Der Sterbliche, welcher die Lehre gehört und erfasst hat, erlangt jenen feinen Geist [das Brahma] und be-

harrt in der Freude; . . . wer diese höchste Stütze erkennt, wird erhöht in Brahma's Welt. Der Weise wird nicht [von neuem] geboren und stirbt nicht, er ist nicht irgend Einer irgend woher [ist nicht mehr Einzelwesen]; ungeboren, beharrend, ewig, wird er nicht getödtet in dem getödteten Leibe. . Wenn der Tödtende zu tödten glaubt, und der Getödtete sich getödtet wähnt, so erkennen sie beide nicht; er tödtet nicht und er wird nicht getödtet. Feiner als das Feinste und grösser als das Grösste ist jener Geist [Brahma], wohnend in der Höhle [des Herzens]." Jama belehrt ihn nun über das Wesen der Gottheit, welche das All durchdringt und als Geist in dem Menschenherzen wohnt, und spricht dann von der Seelenwanderung, die nur den Unfrommen zu Theil werde. „Was ohne Laut ist, ohne Berührung und Geschmack, Gestalt, Geruch, ewig, unvergänglich, ohne Anfang und Ende, — der Mensch, der das erkennt, ist aus des Todes Rachen befreit. . . Die Thoren, welche ihren [von dem Einen] abgewandten Begierden folgen, stürzen in die überall ausgebreiteten Netze des Todes; . . wer ihn erkennt, der in dem Menschen wohnt, ist befreit [von der Wiedergeburt]. . . Was bleibt übrig von dem in der sterblichen Hülle wohnenden, in den Körper eingegangenen Geist [dem Brahma], wenn er befreit den Körper verlässt? . . Denen, welche ihn, den Wandellosen in dem Wandelbaren, erkennen in dem menschlichen Geiste, ist ewige Ruhe, und nicht den andern. Sie schauen das höchste Wesen, das unbeschreibliche, höchste Glück; wie aber soll ich es erkennen? Nicht glänzt in diesem Brahma die Sonne, nicht der Mond und nicht die Sterne, diese Strahlen leuchten nicht dorthin... Wenn er alle Begierden abgelegt, die sein Herz erfüllten, dann wird der Sterbliche unsterblich, dann geniesst er Brahma's reines Wesen; wenn alle Banden, die das Herz binden, gelöst sind, dann wird der Sterbliche unsterblich. — Als der Brahmane diese Erkenntniss erlangt durch Jama, wurde er vereinigt mit Brahma, fleckenlos, ohne Tod; und so geschieht es jedem, der diess erkennt."[2])

„Das Studium der Veden, Opfer etc., macht den Körper tüchtig zur Verschlingung in das göttliche Wesen." „Ein Brahmane, welcher die Gesetze erfüllt, die heiligen Schriften kennt, befreit sich von aller Sünde, und erringt den Ruhm, für immer verschlungen zu werden in das göttliche Sein."[3]) Wer in seiner eigenen Seele die höchste Seele wiedererkennt, die in allen Wesen gegenwärtig ist, empfängt das glückliche Schicksal, zuletzt verschlungen zu werden in Brahma."[4]) „In Brahma gehen die Weisen unter, welche das Böse von sich thun; wer da zur Weisheit kommt, wird nicht bethört, und wer in Weisheit stirbt, verlischt in Gott. Der

höchste Frieden ist vergehen in Gott und mit ihm eins zu werden."[5]) „Der Brahmakundige von fester Einsicht ruht unbeirrbar im Brahma."[6]) „Die drei Gunas: das Erkennen der Dinge [buddhi], der Wille [manas] und die Selbstheit [ahankara] sind die Zeichen des Gebundenseins [an die Welt]; sich davon zu befreien, ist das Zeichen der Befreiung;"[7]) — das Einzelbewusstsein ist also das unwahre Sein. — „Durch das Wort Aum vereinige man sich mit dem Atma; diess ist die grosse Lehre, der Götter Geheimniss; wer dieses also weiss, der erlangt die Majestät des Brahma."[8]) „Wenn die Weisen den Atma erreicht haben, dann sind sie befriedigt in der Erkenntniss; ihr Geist ist vollendet, ihre Begierden sind verschwunden, sie sind in Ruhe; erreichend das alldurchdringende Wesen, gehen sie selbst ein in das grosse All, ihren Geist darein versenkend (Comm. wie eines zerschlagenen Gefässes Raum eingeht in den weiten Raum)... Wie die nach dem Ocean fliessenden Ströme in demselben verschwinden und ihren Namen und ihre Gestalt verlieren, ebenso geht der Erkennende, von seinem Namen und seiner Gestalt befreit, ein in den höchsten, ewigen Geist. Wer dieses höchste Brahma kennt, wird selbst Brahma; er legt ab den Kummer und die Sünde; befreit von den Banden des Körpers, wird er unsterblich."[9]) — „Die Vedakundigen, welche wissen, dass alles Lebendige und alle Welten in Brahma verschwinden, verschwinden selbst in ihm, befreit von den Fesseln des Daseins... Wer den Einen erkennt, ist von jeder vorübergehenden Geburt in anderen Welten und vom Tode erlöst, kommt weder zur Welt der Guten noch zu der der Verworfenen; er verharrt immerdar in der Lichtwelt des Seienden."[10])

Ein ewiges Leben im christlichen Sinne, eine endlose Fortdauer der Persönlichkeit, muss von dem weisen Indier unbedingt abgewiesen werden; nur wer das Ewige noch nicht erkennt, kann die Creatur immerdar bleibend wähnen. „Brahma allein ist das ewige Sein, alles von ihm Verschiedene ist nicht ewig." Diese Erkenntniss ist die erste Vollkommenheit des Weisen; die zweite aber ist „die Leidenschaftslosigkeit im Genuss irdischer und jenseitiger Frucht, die beständige Gleichgültigkeit bei denselben, da wie die irdischen Genüsse vergänglich sind, weil durch Werke erzeugt, so auch die jenseitigen Genüsse, wie das Amrita etc."[11]) — „Wer wahre Gotteserkenntniss besitzt, geht nicht durch dieselben Wanderungsstufen wie die Andern, er geht grade zur Vereinigung mit dem höchsten Wesen, mit dem er eins wird, wie wenn ein Fluss ins Meer geht. Seine Lebensfähigkeit hört auf; alles, was das menschliche Einzelwesen bildet, ist verzehrt, Name und Gestalt

verschwinden; er wird unsterblich ohne seine Theile, wie Wasser auf einen glühenden Stein geträufelt, verschwindet."[12]) „Gleichwie die nach dem Meere hinstrebenden Ströme, wenn sie das Meer erlangt haben, untergehen, und ihr Name und ihre Gestalt aufhört, ebenso geht die Einzelseele, nach dem Geist hinstrebend, den Geist erreichend, unter, und ihr Name und ihre Gestalt hört auf; Geist heisst sie dann, sie wird dann, frei von ihren sechszehn Theilen, unsterblich."[13]) — „Der Geist, der hier im Menschen, und der dort in der Sonne weilt, das ist Einer; wer solches weiss, der vereinigt sich, wenn er aus dieser Welt fortgeht, mit dem Atma."[14]) — „Wer wahrhaft innerlich erleuchtet ist, der Fromme gelangt zum Verlöschen in Gott, der Gottheit theilhaftig. Es erreichen das Verlöschen in Gott die Weisen, nachdem ihre Sünden getilgt; . . . wer von Begierde und von Zorn frei geworden, kundig des geistigen Seins, dem ist nahe das Verlöschen in Gott.[15]) — Wer sich der Andacht weiht und sein Gemüth im Zaume hält, gelangt zur Ruhe, die bei mir waltet, zu dem hohen Zustand des Verlöschens."[16])

[1]) Chandogya-Upan. b. Wind. 1737. — [2]) Kathaka-Upan. I, 19 etc.; II, 1—6. 13. 17—20; III, 1—15; IV, 2; V, 1. 4. 13—15; VI, 14. 16. 17; nach Windischmann (S. 1708 etc.) u. Poley. — [3]) Manu, III, 28; IV, 260. — [4]) Manu, XII, 25. — [5]) Bhag. Gita, V, 24; VI, 25. 15. vgl. II, 51. 43. — [6]) Dhyanavindu-Up. in Webers Ind. St. II, 2. — [7]) Maitraj. Up. in Nouv. Journ. As. XI, 439. — [8]) Mahanarayana-Upan. 79. 20—22, b. Weber, II, 100. — [9]) III Mundaka-Upan. II, 5 etc. b. Wind. 1705; Poley, 38. — [10]) Upan. des Jadjusveda, b. Wind. 1614. — [11]) Vedanta-Sara, b. Wind. S. 1778. — [12]) Sankara, in Colebr. Essais, p. 193. — [13]) Praçna-Upan. III, 2, in Webers Ind. Stud. I, 456. — [14]) Anandavalli-Upan. Ebend. II, 223. u. Bhriguvalli-Upan. 12. Ebend. 235. — [15]) Bhag. Gita, V, 24. 25. — [16]) Ebend. VI, 15, vgl. 25.

§ 118.

Aber nur durch völlige Verläugnung seiner Persönlichkeit, durch Aufheben seines Ichs gelangt der Mensch zu dem Glück, in die All-Einheit aufzugehen. Je weniger der Mensch diese Verleugnung geübt, je mehr er noch ein besonderes Ich, eine Persönlichkeit ist, um so weniger ist er reif, in das Brahma zu verschwimmen, und muss darum noch als Einzelwesen fortbestehen. Der Mensch bleibt in der Welt so lange, bis er für die Unweltlichkeit herangereift ist; er muss so lange ruhelos in der wandelbaren Welt wandern, bis er für die ewige Ruhe des leeren Seins sich würdig gemacht. Da nun thatsächlich der Tod die Meisten erreicht, ehe sie noch bis zu jener vollkommenen Selbstverleugnung gekommen sind und jene Unpersönlichkeit erlangt haben, wo sie von sich und der ganzen Welt nichts mehr

wissen und wo sie nichts mehr fühlen und wollen als das einige Brahma, so ist auch ihr Geist noch nicht wahrhaft Geist, ist noch an diese Welt gebunden, kann noch nicht zur Urquelle des Daseins zurückkehren, sondern muss wieder eine weltliche Gestalt annehmen, wie sie seinem bisherigen Verhalten und Streben angemessen ist; zwischen menschlichem Körper und dem der Thiere oder Pflanzen ist dabei kein wesentlicher Unterschied. Diess ist die Lehre von der Seelenwanderung, die erst in den späteren Theilen der Veden[1]) vorkommt. Die wirkliche Seelenwanderung ist also nur eine Strafe für ein thörichtes, sündliches Leben. Der Tugendhafte aber und der Weise, welcher das Wesen der Seele erkannt hat, wird nicht wiedergeboren.[2])

Die Seelenwanderung hängt mit der indischen Entfaltungslehre eng zusammen; ein Strom des Lebens wallt durch alle Dinge, und alle sind nur unselbstständige Formen eines einzigen Lebens, und zwischen den einzelnen Creaturen ist nur ein Unterschied der Stufe, nicht des Wesens; Pflanzen, Thiere, Menschen, Götter sind mit einander innig verwandt und verschwimmen in einander. Eigentlich ist doch nur eine Seele in allen lebenden Wesen, die in die einzelnen Körperformen sich verzweigend ergiesst, und sich aus denselben auch ebenso wieder zurückziehen und in andere einströmen kann. Thiere und Pflanzen sind dem Menschen ebenbürtig, und es ist dem Indier völliger Ernst, wenn er den Çudra in die Reihe der Thiere setzt; die Thiere sind gewissermassen nur eine niedrigere Kaste als die andern, und wenn ein Mensch nach dem Tode als Schwein wiedergeboren wird, so ist das nur eine einfache Ausstossung aus einem höheren Stande in einen niedrigeren.

Da den Indiern der Körper nur etwas Unwahres, Zufälliges ist, und entweder mit dem Tode ganz abgestreift oder mit einem anderen vertauscht wird, so haben sie keinen Grund, die Körper der Gestorbenen besonders heilig zu halten und zu bewahren; sie balsamiren sie nicht ein, bauen ihnen keine kostbaren Grabmale, ja setzen ihnen nicht einmal Denksteine; die Leichen wurden in der ältesten Zeit gewöhnlich begraben, bisweilen verbrannt,[3]) und beide Sitten erhielten sich auch in der Folge.[4])

„Sich der tiefsten Betrachtung hingebend, beobachte der Mensch die Wanderung der Seele durch die verschiedenen Körper von der höchsten Stufe bis zu der niedrigsten. Wer die rechte Erkenntniss hat, wird von den Werken [der Vergänglichkeit] nicht gefesselt; aber beraubt des [geistigen] Sehens fällt er der Weltumwälzung anheim.“[5]) — „Welche Welt ein Jeder sich ersehnt und

wonach er verlangt, diese Welt erreicht er und jene Wünsche." 6) — „Nach dem Tode nimmt die Seele des Menschen, welcher böse Thaten vollbracht, einen andern Körper an, welcher bestimmt ist, den Qualen der Hölle unterworfen zu sein." Nach Erduldung der von Jama auferlegten Strafen kommt die Seele, mit einem neuen Körper begabt, entweder in die Reihe der seligen Geister oder wird von neuem auf der Erde geboren. 7) „Wer in des Todes Stunde mein gedenkt [spricht die höchste Gottheit], der geht von hier sicherlich in mein Wesen ein; welches Wesen ein Mensch im Herzen trägt bei seinem Tode, zu dem gelangt er, wenn er stirbt. Bis zu Brahma's Himmel giebt es aus allen Welten eine Rückkehr, doch wer zu mir [dem Urwesen] gelangt, der wird nicht mehr geboren. — „Wer recht erkennt meine Geburt [in der Welt] und mein Werk, der geht nach seinem Tode nicht zur Wiedergeburt, sondern geht zu mir." 8)

„Wer ohne Erkenntniss ist, und wessen Herz zerstreut ist [in die weltlichen Dinge] und unrein, der erlangt nicht jene höchste Stufe, und kehrt zurück in die vergängliche Welt; wer aber die Erkenntniss besitzt, und gesammelten Herzens ist und rein, der erreicht jene Stufe, von wo er nicht wieder in die Welt geboren wird. — Die [nicht erkennenden] Menschen kehren zurück in den Mutterleib, um einen neuen Körper zu empfangen; andere gehen ein in Unlebendiges, je nach ihren Werken." 9) — „Als Eins den Atma erkenne man im Wachen, Träumen und im Schlaf; wer über diese drei hinweg [Atma's Einheit erkannt hat], Wiedergeburt nicht drohet dem." 10) — „Die vollkommene Befreiung ist unbedingt; es giebt keine Rückkehr der Seele aus ihrem gänzlichen Verschlungensein in das göttliche Wesen, um, wie früher, weiteren Wanderungen unterworfen zu sein." 11) — „Nach mehreren auf einander folgenden Geburten kehrt nicht mehr in diese Welt zurück der Mensch, welcher sich selbst opfert." 12)

„Wer den Geist erkennt, rein und bezähmt ist, Busse übt, die Sinne zügelt, Tugend ausübt, und die Erkenntniss der Veden besitzt, dieser mit der Eigenschaft der Wahrheit [Satva] Begabte wird als ein Gott geboren. Wer nicht an guten Thaten Lust hat, unbeständig ist, an der Sinnlichkeit hängt, dieser mit der Eigenschaft der Leidenschaft Begabte wird als Mensch wiedergeboren. Wer schläfrig ist, grausam handelt, der Gierige, Gott Leugnende etc., dieser mit der Eigenschaft der Finsterniss [Tamas] Begabte wird als Thier wiedergeboren." 13) „Nach ihren Thaten werden die Menschen geboren, dumm, stumm, blind, taub, missgestaltet; wer seine Sünden nicht abgebüsst hat, der wird dann bei seiner Geburt unheilvolle Zeichen tragen." 14) — „Die mit Vernunft begabten Ge-

schöpfe empfangen Lohn oder Strafe für die geistigen Handlungen an ihrem Geiste, für die Handlungen der Rede an den Organen der Rede, für die des Körpers am Körper. Für die körperlichen Vergehen geht der Mensch nach dem Tode in den Zustand der leblosen Dinge, für die Sünden der Rede empfängt er die Gestalt eines Vogels oder eines vierfüssigen Thieres, für geistige Sünden wird er in den niedrigsten menschlichen Klassen wieder geboren. Wenn eine Eigenschaft [Guna] im Menschen besonders überwiegt, dann macht sie diesen Bekörperten dieser Eigenschaft vorzugsweise theilhaftig. Der Mörder eines Brahmanen geht in den Leib eines Hundes, Ebers, Esels; ein Brahmane, der geistige Getränke trinkt, wird ein Wurm, ein Insekt oder ein Aasvogel; ein Brahmane, welcher gestohlen, wird eine Spinne, Schlange u. s. w. Wer das Ehebett seines geistigen Lehrers befleckt, wird Gras oder eine Schlingpflanze; wer Getreide gestohlen, wird eine Ratte, wer Wasser, wird eine Ente, wer Salz, wird zur Heuschrecke; ein Salbendieb wird eine Bisamratte, ein Pferdedieb zum Tiger, ein Obstdieb zum Affen, — ein Frauendieb zum Bären u. s. w. .. Mit welcher Gesinnung ein Mensch diesem oder jenem Werke nachtrachtet, mit einem dieser entsprechenden Leibe geniesst er diesen oder jenen Lohn." [15]) — „Wer einen Brahmanen mit Absicht und im Zorn auch nur mit einem Grashalm schlägt, soll während einundzwanzig Seelenwanderungen in dem Leibe eines unreinen Thieres wiedergeboren werden." Wer ein Thier tödtet und isst, ohne davon eine Spende zu bringen „wird bei eben so viel auf einander folgenden Geburten eines gewaltsamen Todes sterben, als er Haare auf seinem Kopfe hat." [16])

„Ein Mensch dagegen, welcher die Tugend zu seinem höchsten Ziele macht, und dessen Sünde durch strenge Gottesfurcht vertilgt ist, wird auf der Stelle in die himmlische Welt versetzt, leuchtend im Lichtglanz und bekleidet mit einer göttlichen Gestalt." „Wenn ein wiedergeborner Mann seine Lehrjahre richtig vollbringt, so wird er nach dem Tode in die erhabenste Region versetzt und nie wieder in dieser Welt geboren " [17]) — „Nachdem die Menschen als eine ihrer Thaten würdigen Lohn den Zustand eines Thieres empfangen haben, werden sie im Laufe der Zeit wiedergeboren als arme, niedrige Menschen; — dann frei von Sünden geworden, werden sie in hohen Familien geboren, reich an Genüssen, begabt mit Wissen und mit Reichthum. Wie der Schauspieler seinen Körper mit Farben bemalt und verschiedene Gestalten annimmt, so nimmt der Geist die aus seinen Thaten entsprungenen Körper an" [18]) [als unwesentliche, äusserliche Hüllen]. Die verschiedenen unverschuldeten Schicksale der Menschen, ihre höhere oder niedrigere

Geburtetc. werden daher sehr oft durch das frühere Leben der Seele erklärt.[19]) „Mir gedenket kein Leid irgend, das ich irgend wem angethan; wahrlich aus früherem Leben büss ich jetzo ein gross Vergehn," klagt Damajanti.[20])

Der Übergang der Seele in einen neuen Leib wird nach Einigen so erklärt, dass dieselbe mittelst eines feinen, luftigen Leibes in den Mond aufsteigt, und von dort durch den Regen herunterkommt und so in die Pflanzen und durch diese in die Thiere oder Menschen eingeht.[21]) „Die Wissenden, welche im Walde als Asketen leben, gelangen ... zur Sonne, aus der Sonne zum Mond, aus dem Mond zum Blitz, und dieser führt sie zu Brahma; das ist der Weg der Götter. Die aber, welche an bewohntem Orte fromme Werke und Gaben ehren, die gelangen ... zum Äther, aus dem Äther zum Mond, wo sie die Speise der Götter, das Soma, geniessen. Nachdem sie dort, so lange sich gebührt, gewohnt, kehren sie denselben Weg wieder zurück, auf dem sie gekommen," durch den Äther, Wind, die Wolken und den Regen; „diese werden hier Reis oder Gerste, Kräuter etc. [Nahrung] ... Diejenigen, welche hier schön wandeln, erhalten eine schöne Mutter, werden von einer Brahmanen- oder Xatrija- oder Vaiçja-Mutter empfangen. Die aber hier schlecht wandeln, erlangen eine schlechte Mutter; eine Hunde- oder Schweinemutter etc."[22]) — Merkwürdig ist eine Darstellung der Kauschitaki-Upan.[23]) Die Seelen der noch nicht Erkennenden kehren mit dem Regen aus dem Monde wieder zur Wiedergeburt in Würmern, Vögeln, Tigern, Fischen, Menschen etc. zurück, bis sie die richtige Erkenntniss Brahma's haben; dann gehen sie auf dem Götterwege durch die acht unteren Welten bis zu der neunten, der Brahma-Welt. Der Brahmâ, — unterschieden von dem überweltlichen Bráhma — fragt ihn: wer bist du? Er antwortet: „Ich bin die Zeit, und was in der Zeit ist, bin ich, aus dem Äther bin ich entstanden, aus dem Lichte des Brahma; du bist die Seele (atman) des Vergangenen, Gegenwärtigen, Zukünftigen, wer du bist, der bin ich." Brahma fragt weiter: wer aber bin ich? — „Du bist das Wahre, das Seiende, was von den [einzelnen] Göttern und Seelen verschieden ist." Darauf spricht Brahma: „diese meine Welt hier ist dein"; und der Text fügt hinzu: „die Hohheit, die Gewalt des Brahma erlangt, wer also weiss."

1) Chandogya-Upan. VII, 3 etc. b. Windischmann. S. 1673 etc. vgl. 1589. — 2) Yajnav. III, 109. — 3) Rigv. M., X, 1, 15; Rothi. d. Z. d. D. M. G. IV, 428. 433. — 4) Megasthenes, fragm. 26, 1; 27, 9. — 5) Manu, VI, 73. 74. — 6) III Mundaka-Upan. I, 10, bei Wind. S. 1705; Poley, 37. — 7) Manu, XII, 16—22. — 8) Bhagavadgita, VIII, 5. 6. 16; IV, 9. — 9) Kathaka-Upan. III, 7, 8; V, 7 (Poley u. Wind.) — 10) Amritavindu-Upan. 11, in Webers Ind. St. II, 61. — 11) Sankara, b. Wind. 1375. — 12) Bhagav. Pur. VII, 15, 55. — 13) Yajnavalkya III, 137 — 139; vgl.

Manu XII, 40. — [14]) Manu, XI, 52. 53. — [15]) Manu, XII, 8. 9. 25. 55 ff. 81. — [16]) M. IV, 166; V, 38. — [17]) M. IV, 243; II, 249. — [18]) Yajnav. III, 217. 218. 162. — [19]) Wilson, Theater d. Hindu, I, 223. — [20]) Bopp, Nalas u. Damaj. XIII. — [21]) Kaushitaki-Upan. I, 2, in Webers. Ind. Stud. I, 395. — [22]) Chandogya-Upan. V, b. Wind. 1675. — [23]) I, 2 in Webers Ind. Stud. I, 395 etc.

§ 119.

Wenn es des Menschen höchstes Ziel ist, unterzugehen in die einige Gottheit, so gilt diess noch viel mehr von allem übrigen Dasein. Die vernünftige Creatur trägt doch das Göttliche in einem viel höheren Grade in sich als alle andern, und hat darum ein viel grösseres Recht des Daseins als diese. Wenn aber die höchste Vernunft in dem Bewusstsein besteht, dass alles einzelne Sein, und darum auch der menschliche Geist, nichtig sei und aufgehen müsse in Gott, und wenn der Weise diesen Weg des ewigen Todes mit vollem Bewusstsein und freier, sittlicher Selbstverleugnung geht, — so steht allem andern Dasein dieselbe Auflösung bevor, und vergeblich sträubt sich das Lebendige gegen die alles besiegende Macht des Todes. Das Heil der Welt ist ihre Vernichtung.

Die Welt hat an sich kein Recht ihres Daseins, ist nicht wahrhafte Wirklichkeit; es heisst hier nicht, Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe es war sehr gut, — sondern Gottes Werke sind hier an sich vom Übel, sind ein Erzeugniss seiner Schwäche, seiner Täuschung, seines Selbstvergessens. Gott kann kein wahres Interesse für seine in Sünden empfangene und geborne Welt haben, für das im Wahne der Maja erzeugte Dasein; er muss aus seiner unwahren Entäusserung wieder zu sich selbst zurückkehren, und diess nicht bloss an einzelnen Punkten, wie etwa im Geiste des erkennenden Weisen, sondern im Ganzen; er muss das All wieder in sich zurücknehmen, sich wieder in sich zurückfalten, wie er sich in der Schöpfung entfaltet hat. In dem Erzeugen der Welt erscheint das Urwesen als Indra oder Brahma, in seiner thätigen und erhaltenden Beziehung zur Welt als Varuna oder Vischnu; — er muss sich aber auch als Agni oder Çiva offenbaren, indem er das unwahre Sein aufhebt und das allein wahre Eine bestehen lässt. Der frühere Gedanke: das Brahma ist als Seele in den Dingen, und ist das allein Wahre an ihnen, und die Welt hat ihre Wahrheit nur in Brahma, schlägt sofort in den andern um: die Welt hat das, was an ihr unwahr ist, an das einzig Wahre aufzugeben, muss in das Brahma untergehen. Das Weltleben ist wie der Kreislauf der Dünste; sie steigen auf aus dem Meere, — Brahmâ, — bilden sichtbare

Wolken, — Vischnu, — und kehren als Regen wieder zum Meere zurück, — Çiva, — und es bleibt nur das einige spiegelglatte Meer des Urbrahma. Die Welt ist nur eine Pflanze aus dem Boden des Brahma, und kehrt welkend wieder zu ihrem Boden zurück.

In dem ganz scharf durchgeführten Gedanken des Vedanta kann weder von einem positiven noch einem negativen Verhältniss Gottes zur Welt die Rede sein, denn die Welt ist gar nicht. Aber in der gewöhnlichen Lehre ist dieser folgerichtige Gedanke abgeschwächt; die Welt wird als wirklich bestehend anerkannt; ist sie nun aber, so ist sie eben nur als eine Entäusserung Gottes; und daraus folgt wieder, dass Gott aus diesem seinem unwahren Zustande, aus dieser Zerstreutheit in sich zurückkehre. Die Nichtigkeit der Welt, welche in der Schärfe der indischen Idee als ihre Nichtexistenz auftritt, wird in dem volksthümlichen Bewusstsein als das innere Wesen der Welt erfasst, welches sich erst in der Zukunft bewahrheiten soll.

Es liegt überdiess in der Natur der indischen Entfaltungslehre, dass die weiter schreitende Welt nicht vollkommener wird, sondern sinkt; das ausstrahlende Licht wird mit der wachsenden Entfernung immer blasser, und mit dem längeren Verweilen in der Entäusserung wächst auch die Entkräftung des von seinem Lebensmittelpunkte entfernten Daseins. Die Weltentwickelung ist ein grosser Verfaulungsprocess; und je länger die Welt besteht, um so rascher schlägt der Pulsschlag des Lebens seiner Vernichtung zu; darum bildete sich in der späteren Zeit so schneidend und furchtbar der Kultus des Gottes heraus, der stets verneint. Das Weltall ist nur ein spielendes Wolkengebilde, welches der Wind verweht, und es bleibt nichts als der reine, blaue Himmel; — und selbst die Götter alle gehen unter in der allgemeinen Vernichtung, denn auch sie sind nichtige Creaturen. Möglich, dass aus dem grossen Tode ein neues Spiel der Entfaltung beginnt, um eben so schnell wieder hinweggehaucht zu werden.

„Aller Wesen Anfang ist Brahma, und ihr Ende in der furchtbaren, fort und fort gehenden Umwälzung der Wesen. . . Wenn er beruhigten Herzens schläft, dann schliesst das All die Augen zu. So mit Wachen und Schlaf wechselnd ruft er ins Leben diess All. . . Unzählige Schöpfungen giebts und Zerstörungen; spielend gleichsam wirket er diess, der Erhabene für und für.“ [1]) — „Die Erde wird vergehen und der Ocean und die Götter, wie soll die schaumähnliche Welt der Sterblichen nicht vergehen?“ [2]) — Brahma allein ist das beständige Wesen, alles, was von ihm verschieden ist, ist das Nichtbeständige.“ [3])

Über die auf dem fortschreitenden Absterben der Welt beruhenden Geschichtsanschauung werden wir bei der Geschichte sprechen.

[1]) Manu I, 49. 50. — [2]) Yajnav. III, 10. — [3]) Vedanta-Sara, v. O. Frank, p. 4.

Zweiter Abschnitt.

Das wissenschaftliche Leben.

§ 120.

Die **Sanskritsprache**, d. h. „die vollkommene," schon lange nicht mehr im Volke gesprochen, nur noch den gelehrten Brahmanen bekannt, ist eine der reichsten und vollkommensten. Sie bildet, dem indo-germanischen Sprachstamme angehörig, einen scharfen Gegensatz zu der chinesischen, die starr und todt, keine lebendige Entfaltung, nur eine mechanische Anfügung kennt. Das Sanskrit ist eine Flexions-Sprache; aus einer Wurzel, fast durchweg einsilbig, entfaltet sich eine zahlreiche Familie abgeleiteter Wörter, die sich zu jener verhalten, wie die aus Brahma entfalteten Dinge zu diesem ihrem Urgrunde; und dieses organische Leben der Sprache in Ableitung, Zusammensetzung und Beugung hat sich zu einer hohen Vollkommenheit entwickelt. Der Wörterschatz entspricht dem Reichthum und dem Charakter des Geisteslebens; die Sprache ist mehr geistig als sinnlich, an schallnachahmenden Wörtern sehr arm, — die Sprache geht wie die Wörter nicht von aussen nach innen, sondern von innen nach aussen, — arm auch an Bezeichnungen für das bewegte Leben, für Streiten, Kämpfen etc., reich dagegen an Ausdrücken für das innerliche, beschauliche Leben, für rein geistige Begriffe, für Nachdenken, Betrachten, Wissen, Lehren etc., bekundend den Hang zur stillen Innerlichkeit.

Und da dem Indier in seiner organisch sich entfaltenden Sprache ein Wiederbild des sich entfaltenden Brahma entgegentritt, so hat er für diese Sprache selbst ein hohes Interesse. Ja die Sprache und ihr Geist ist ihm nicht bloss ein Bild, sondern eine wirkliche Offenbarung der waltenden Gottheit; in die Sprache sich vertiefend lauscht er dem Weben der Gottesmacht; die Sprache selbst ist das Wort Gottes. Sie ist von dem Menschen nicht erfunden, sondern nur vernommen; sie ist nur eine Entfaltung des einen ewigen Lautes, der von Brahma ausgeht und Brahma selber ist. Die Sprache ist grade so eine Offenbarung oder vielmehr eine unmittelbare Erscheinung der Gottheit,

wie die Natur; in der Sprache ist Brahma grade so wirklich vorhanden wie in der Natur; wer sie erkennt, erkennt Brahma. [§ 104]. — Und wie kein innerer Unterschied ist zwischen Gott und seiner Offenbarung, also zwischen Brahma und dem Worte, so ist auch keiner zwischen dem Laute und seiner Bedeutung; beide sind eins, wie Gott eins ist mit der Welt; die Grammatik ist ebenso pantheistisch wie die Religion. Der Sinn eines Lautes ist nicht irgendwie durch menschliche Bestimmung demselben erst beigelegt, sondern jeder Laut hat an sich schon einen nothwendigen Sinn, der recht eigentlich das inwohnende göttliche Element ist. Wer also die Sprache erforscht, erforscht die Gottheit. „Der Laut ist ewig, ist Brahma, und die Buchstaben sind Anklänge des ewigen Lautes."[1]) Daher das lebhafte Interesse, welches der Indier für die geistige Betrachtung der Sprache, für die **Sprachwissenschaft** hat, die er wenigstens in Beziehung auf den, so zu sagen, ontologischen Theil des Sprachlebens, auf die Betrachtung des **Sprachstoffes**, der Wörter und ihrer Bildung und Zusammensetzung, zu einem Grade von Vollkommenheit entwickelt hat, wie ihn nur die späteren Griechen und Römer und Araber erreicht haben. Die Syntax, gewissermassen der geschichtliche Theil der Sprache, ihre wirkliche Erscheinung, ist, wie alle Wissenschaft des Wirklichen, weniger entwickelt.

Das Sanskrit der Veden hörte schon einige Jahrhunderte vor Chr. auf, Volkssprache zu sein; die ältesten Sutra der Buddhisten sind jedoch noch im Sanskrit geschrieben. Später drängen sich Dialekte vor.[2]) Die Sprache der erkennenden Brahmanen, vor allem beim Kultus, soll aber die alte heilige Vedensprache sein.

Die **Schrift**, von den Indiern selbstständig erfunden, und nicht aus Bilderschrift entstanden, sondern ursprünglich schon aus reinen Lautzeichen bestehend, also geistiger als die den einzelnen Begriff unmittelbar bezeichnende chinesische Schrift, wird, wie alles Geistige, auf Brahma selbst zurückgeführt, und gehört zu den vollkommensten Schriftarten. Die Zeit der Entstehung ist unbekannt.

Die von **Jaska's** Nirukta schon ziemlich umfangsreich bearbeitete Grammatik erhielt in **Panini**, nach Böhtlingk um 330 vor Chr., nach Weber wahrscheinlicher im zweiten Jahrh. nach Chr., ihre wissenschaftliche Begründung, zu welcher die späteren **Katjajana** und **Patandschali** nur die vollkommnere Entwickelung und Erweiterung geben. Der hohe Werth der Grammatik für die Indier erhellt daraus, dass die Sage den Panini die Erkenntniss derselben

vom Çiva durch schwere Askese erringen lässt, und auch den folgenden Grammatikern eine übernatürliche Offenbarung zuschreibt. Grammatik ist ein Hauptgegenstand des brahmanischen Unterrichts.[3])

Das Sanskrit, stammverwandt mit dem Persischen, Griechischen, Lateinischen, Deutschen und Slavischen, und für die Erforschung dieser Sprachen ungemein wichtig, übertrifft, die griechische ausgenommen, die andern Schwestersprachen an Reichthum und Bildungskraft. Aus den mehr als 2000 Verbalstämmen bildet sich durch Vorsetzung von 18 Partikeln, — den Präpositionen der verwandten Sprachen in Klang und Bedeutung entsprechend, — eine reiche Fülle von neuen Wörtern. Die Conjugation der Verben ist sehr reich an Entfaltung der Modi und Zeiten; jede Zeit hat ihr Particip und einen Dualis, welcher aber im Unterschiede von dem griechischen auch für die erste Person eine besondere Form hat. Die Grammatiker stellen die dritte Person zuerst und die erste zuletzt, weil der Geist früher das objective Sein als sich selbst erfasse; das ist dem indischen Geistesstandpunkt völlig entsprechend. Die Declination hat einen vollständigen Dualis und acht Casus, ausser den sechs bekannten nämlich einen Locativus auf i, und einen Instrumentalis. — Durch das Vorwalten des A-Lautes wird die Sprache etwas eintönig, und steht an Wohlklang der griechischen nach.

Das Sanskrit ist die Sprache der heiligen Schriften und die Grundlage verschiedener Dialekte; die später am meisten im Volke verbreiteten heissen Prakrit, d. h. „abgeleitet,“[4]) und der bei den Buddhisten gebräuchliche heisst Pali.

Die Schrift wird von links nach rechts geschrieben, bezeichnet die Vokale besonders und genau, und enthält 49 Buchstaben. — Die reiche und alte Litteratur macht eine frühe Erfindung der Schrift sehr wahrscheinlich. Zur Zeit der Macedonier war jedenfalls die Kenntniss der Schrift schon sehr verbreitet, da Wegweiser mit Angabe des Ortes und der Entfernung an den Strassen standen;[5]) und nach Nearch's Berichte schrieben die Indier Briefe auf dichtgeschlagenem Baumwollenzeuge;[6]) jedoch sollen sich die Richter keiner geschriebenen Gesetze bedient haben.[7]) Meist schrieb man mit Griffeln in Baumblätter, wie auch in den älteren Dramen erwähnt wird.[8])

[1]) Karma-Mimansa, b. Wind. 1761. — [2]) Lassen, Ind. Alt. II, S. 486 — 493; Weber, Ind. Lit. 166 ff. — [3]) Lassen, Ind. Alt. II, S. 471—486. 1153; Roth, z. Litt. u. Gesch. d. W. 14. 20. 53; Weber, Lit. 199. — [4]) Lassen, Instit. ling. Pr. p. 23 ff. — [5]) Megasth. fragm. 34, 3 (Schwanb.) — [6]) Strabo, XV, 1, 67. — [7]) Ebend. XV, 1, 66; Megasth. fragm. 27, 3. — [8]) Sakuntala v. Meier. S. 56; Wilson, Theater d. H. I, 319.

§ 121.

Wie die Sprache, so wirft sich die **Wissenschaft** mit entschiedener Vorliebe auf die Innerlichkeit des Geisteslebens. Was die äussere Welt, und wie sie sei, das lässt den Indier gleichgültiger, wiewohl auch hierin in dem Bewusstsein, dass in allem Wissen doch eigentlich zugleich das Göttliche gewusst werde, vieles Anerkennungswerthe geleistet wurde; die Hauptrichtung ging doch immer auf das Religiöse und Philosophische, ging aus der Vielheit des Daseins zu dessen Einheit zurück, aber ohne die Vielheit aus der Einheit zu begreifen und zu rechtfertigen; der dem Dasein aufgeprägte Charakter der Nichtigkeit im Gegensatze zu dem einen Ursein liess kein so hohes Interesse für die Wissenschaft des Wirklichen aufleben wie für die über dasselbe hinausführenden religiösen Gedanken. Die spätere Zeit, mehr der Wirklichkeit zugewandt, hat auch in den profanen Wissenschaften eine sehr reiche Litteratur entwickelt. Beachtungswerth ist es, dass in fast allen Wissenschaften ein regeres Leben erst nach der Zeit eintritt, wo die Indier mit den Griechen in Berührung gekommen waren. Sie haben aber von denselben keinesweges nur angenommen, sind vielmehr meist in kräftiger Selbstständigkeit vorgeschritten; das höhere geistige Leben der Griechen, später auch anderer Völker, war nur der belebende Funke, welcher das im Keime verborgene Leben zu reicher Entfaltung brachte.

Die **Mathematik**, dem auf das Abstracte gerichteten Charakter des indischen Geistes entsprechend, ist hier früh, selbstständig und bedeutend entwickelt worden; die Algebra und das dekadische Zahlensystem ist von den Indiern erdacht und von ihnen erst zu den Arabern gekommen.

Die **Natur-Wissenschaft** kann hier nicht füglich zu einer hohen Entwickelung gedeihen; ist auch dem Brahmanen die Gottheit wesentlich Natursein, so fehlt doch das Interesse für die wirkliche Natur; die spielend erzeugte Natur ist auch ein Spiel für die Phantasie, nicht für die ernste Gedankenforschung; wir finden viele schöne Naturschilderungen, besonders reizend die Bilder aus der Pflanzenwelt,[1]) zugleich aber die beim ersten Anblick seltsame Erscheinung, dass ein geistig hochbegabtes, tiefsinniges Volk inmitten der herrlichsten Natur dennoch eine verhältnissmässig nur geringe Entwickelung der Naturkenntniss darbietet; die Indier haben ein lebhaftes Natur-Gefühl, aber eine minder ausgebildete Natur-Wissenschaft.

Trotzdem dass die Sonne die höchste Offenbarung Brahmas ist, ist doch die Astronomie erst durch fremde Anregung, zuerst durch die Chinesen, später durch die westlichen Völker, bedeutender entwickelt worden; vielleicht ist aber grade die religiöse Auffassung des rein Natürlichen der wirklichen, berechnenden Wissenschaft hindernd entgegen getreten.

Die einzige Naturwissenschaft, welche einen bedeutenden Aufschwung genommen, ist die Arzneikunde. Mag auch das wirkliche Leben für den frommen Brahmanen nicht einen sonderlichen Werth haben, so ist doch das Leiden, das aus der Natur fliesst, nicht ein wahrer Zustand, ist vielmehr die verdoppelte Unwahrheit des wirklichen Daseins, und soll darum entfernt werden. Der Fromme mag sich immerhin in tugendhafter Entsagung von den Freuden des Lebens abwenden, aber er hat keinen Beruf, sich von der Natur noch Leiden auflegen zu lassen. Und ist das himmlische Amrita und der indische Soma, (S. 252. 344) der Lebenstrank der Götter und Menschen, nicht das Urbild und Vorbild der Arznei? Der Soma ist der das All durchströmende Lebenssaft Brahmas, ist die kosmische Arznei für die höheren Urwesen; und die Heilkunst ist nur das erweiterte Soma-Opfer, angewandt auf die einzelnen Leiden des menschlichen Körpers. Haben die Götter das Streben, ihr Leben dauernd zu machen, warum sollte es dem Menschen versagt sein, sein Leben durch die Heilkräfte der Natur, gleichsam durch das in ihr waltende Brahma, von den Leiden des Einzeldaseins zu befreien? Die Arzneikunde hat so, wie es uns scheint, einen religiösen Hintergrund. Sie wird natürlich nur von den Brahmanen ausgeübt, wiewohl die Ärzte von den beim eigentlichen Kultus beschäftigten unterschieden werden.

Am höchsten geachtet war in Indien jederzeit die religiöse Erkenntniss; alle anderen Wissenschaften traten gegen diese in den Hintergrund. „Wer heilige Erkenntniss der Veden giebt, ist ein verehrungswürdigerer Vater als der, welcher nur das natürliche Dasein giebt, da die zweite oder göttliche Geburt den Wiedergebornen nicht bloss in dieser Welt, sondern auch zukünftig das ewige Leben zusichert. Was die Eltern zu ihrer gegenseitigen Lust einem Wesen mittheilen, ist nur menschliche Geburt, aber die Geburt, welche der Veden-Lehrer mittheilt, ist eine wahre Geburt, der weder Tod noch Alter schaden kann. Wer Jemandem die Wohlthat der heiligen Erkenntniss giebt, sie sei gross oder gering, der soll Guru oder verehrungswürdiger Vater genannt werden wegen dieser himmlischen Wohlthat.“ [2])

Dass die Mathematik von den Indiern selbstständig zu einer hohen Stufe der Ausbildung gebracht worden, und dass die Araber, welche in anderen Wissenschaften vielfach die Lehrer derselben wurden, hierin ihre Schüler waren, ist nicht zu bezweifeln.[3]) Die arabischen Zahlzeichen sind wie das damit zusammenhängende dekadische System indischen Ursprungs, und sie bezeichneten, wie es scheint, zunächst die Anfangsbuchstaben der Zahlwörter selbst; wahrscheinlich erst im neunten Jahrh. nahmen die Araber dieselben an, und durch diese besonders verbreiteten sie sich drei Jahrhunderte später im christlichen Europa,[4]) wiewohl bedeutsame Spuren vorhanden sind, dass ähnliche Zahlbestimmungen schon viel früher in Europa in Anwendung waren.[5]) Auf Grund dieses Systems ist die indische Arithmetik in hohem Grade entwickelt worden, und die Algebra schliesst sich ihr ebenbürtig an. Die Geometrie tritt etwas mehr zurück.[6]) Als bedeutendster Begründer der Mathematik erscheint Arjabhatta, der im dritten oder vierten Jahrh. nach Chr. lebte.[7]) Er berechnete bereits das Verhältniss des Kreisdurchmessers zur Peripherie, und seine Angabe, 20,000 : 62,832 kommt dem wahren Verhältniss sehr nahe, ebenso der aus seiner Messung eines Meridiangrades sich ergebende Umfang der Erde von 5544 geographischen Meilen.[8]) Das eigentliche dekadische Ziffersystem findet sich bei ihm noch nicht, wiewohl er die Buchstaben in sinnreicher Weise zur Zahlbezeichnung verwendet; die wirkliche Ausbildung jenes Systems lässt sich mit Sicherheit erst um 500 nach Chr. nachweisen.[9]) Die Indier berechneten Gleichungen des zweiten und unter Umständen auch eines höheren Grades, und unbestimmte Gleichungen des ersten und zum Theil des zweiten Grades.[10])

Als Natur-Elemente gelten durchweg diese fünf: Äther, [Akaça] Luft, Feuer oder Licht, Wasser, Erde; die wirklichen Dinge sind aus ihnen zusammengesetzt; der menschliche Leib besteht aus allen zusammen.[11]) Die fünf Elemente entsprechen den fünf Sinnen, die Erde dem Geruch, das Wasser dem Geschmack, die Luft der fühlenden Haut, das Feuer oder Licht dem Sehen, der Äther dem Gehör. Der Äther durchdringt alle Dinge, ist unsichtbar; er scheint besonders zur Erklärung des Tons angenommen zu sein, da wohl der Ton, aber nicht die Luft durch dichte Körper hindurchdringt.[12]) Licht, Feuer und Wärme erscheinen immer als eins; das Sonnenlicht und die thierische Wärme werden auf dasselbe Element zurückgeführt.[13]) Die Fünfzahl der Elemente ist so allgemein anerkannt, dass es ein volksthümlicher Ausdruck für den Tod ist, „in die Fünfheit gehen."[14])

Die Astronomie[15]) hat in der eigentlichen Blüthezeit Indiens keine hohe Ausbildung gewonnen. Der Lauf der Sonne und des Mondes wurden zwar, um für den Kult eine feste Zeitrechnung zu gewinnen, schon früh beobachtet, und das Jahr zu 360 Tagen gezählt, also als Sonnenjahr berechnet,[16]) und auch Sternschauer werden in der vedischen Zeit erwähnt;[17]) aber zu einer genaueren Berechnung der Bewegungen der Sterne scheint man es in alter Zeit nicht gebracht zu haben. Die Eintheilung der Mondbahn in 27 oder 28 Häuser,[18]) ist auch vielleicht von den Chaldäern,[19]) oder, wie Biot will,[20]) aber weniger wahrscheinlich, von den Chinesen überkommen; indess bietet sich diese Eintheilung so leicht dar, dass die Indier dieselbe wohl auch selbstständig gemacht haben können. Von Planeten sind in der Vedenzeit nur Venus und Jupiter häufiger erwähnt,[21]) und erst nach Manu werden als Gegenstand der Verehrung neun Planeten erwähnt, ausser den gewöhnlichen sieben nämlich noch die zwei Sterne im Kopf und Schweif des Drachen.[22]) Unter den Sternbildern wird in Veden der grosse Bär als die Wohnung von sieben Rischi oder Heiligen erwähnt. — Das Jahr theilte man in sechs Jahreszeiten, den Monat in zwei Hälften, in die lichte und dunkele, den Tag in dreissig Stunden.[23]) Die wirklich wissenschaftliche Gestaltung der Sternkunde ist, wie jetzt nicht mehr bezweifelt werden kann, erst von den Griechen zu den Indiern gekommen; die astronomischen Schriften zeigen nicht nur augenscheinlich die griechischen Vorbilder, sondern die Indier erklären es auch ausdrücklich, dass sie ihre Astronomie von den „Javana„ gelernt, was in älterer Zeit immer die Griechen sind; der indische Thierkreis ist wahrscheinlich erst von den Griechen zu den Indiern gelangt,[24]) vielleicht auch unmittelbar von den Babyloniern;[25]) auch die noch jetzt üblichen Namen der Wochentage sind von den Griechen entlehnt.[26]) Das Aufblühen indischer Astronomie durch den Einfluss der griechischen fand besonders seit dem vierten Jahrh. nach Chr. statt.[27]) Hervorragend in dieser Blüthenperiode sind ausser Arjabhatta noch Varahamihira um 500 nach Chr. und Brahmagupta im siebenten Jahrh. Merkwürdig ist, dass Arjabhatta bereits wie Aristarch von Samos den Gedanken aussprach, dass die Sphäre der Sterne unbeweglich sei, und die Erde sich täglich um ihre Axe drehe, während die späteren Astronomen diese Ansicht verwarfen; er lehrte auch, dass die Planeten und der Mond ihr Licht von der Sonne erhalten, und er kannte die Ursache der Sonnen- und Mondfinsternisse und das Fortrücken der Äquinoctialpunkte.[28]) Die poetische Volkssage lässt den Mond bei seinem Zunehmen durch die Sonne mit dem Amrita füllen, welches dann

von den Göttern getrunken wird, bis er wieder seinen Glanz verliert.[29]) Auch in der Astronomie haben die Araber vieles von den Indiern gelernt.[30])

Die den Blitz anziehende Kraft der Metalle, und ihre Anwendung zu Blitzableitern war den Indiern zur Griechenzeit vielleicht bekannt; Ktesias berichtet von Schwertern, welche, in die Erde gesteckt, die Gewitter abwendeten;[31]) jedoch kann das auch eine blosse Zauberei darstellen, die mit dem Blitzableiter nur zufällige Ähnlichkeit hat. Was die Indier in der Chemie geleistet, lässt sich jetzt noch nicht bestimmen.[32])

Die Heilkunst reicht bis in die letzte Vedenzeit hinauf;[33]) zur Zeit der Macedonier war sie schon bedeutend ausgebildet,[34]) und viele medicinische Schriften waren vorhanden;[35]) auch die Gesetzbücher enthalten oft viel Medicinisches und Anatomisches,[36]) und später wird die Zahl medicinischer Schriften überaus gross, die eine sehr reiche Erfahrung bekunden.[37]) Die ärztliche Wissenschaft, Ayurveda, wird wie die Religion auf göttlichen Ursprung zurückgeführt.[38]) Zu den ältesten Werken dieser Art gehört der Ayurveda des Suçruta, welcher bereits eine sehr entwickelte Kenntniss zeigt. Die Annahme übrigens, dass das Werk in das achte bis zehnte Jahrh. vor Chr. zu setzen sei,[39]) irrt vermuthlich um ein ganzes Jahrtausend.[40]) Das Werk handelt sehr ausführlich von den medicinischen Principien, von der Pathologie, der Anatomie, von der Zeugung, Therapie der chirurgischen und inneren Krankheiten und von den Giften und Gegengiften.[41]) In dem allgemeinen Theile werden die fünf Natur-Elemente, Äther, Luft, Feuer, Wasser, Erde, auch als die Grundlage der Anthropologie aufgefasst, ihnen entsprechen die fünf Sinne, Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack, Geruch. Die Zeugung beruht in der Vereinigung des durch den Mann vertretenen Wasser-Elements mit dem vom Weibe vertretenen Feuer-Element; das Überwiegen des einen oder des andern giebt die beiden Geschlechter, das seltene Gleichgewicht die Zwitter. Das Blut durchströmt den ganzen Körper und setzt die drei Grundsäfte ab, die Galle, das Phlegma und die organische Luft, aus deren Verderbniss die meisten Krankheiten entstehen. Der Nahrungsstoff wird aus der Nahrung von feinen Röhrengefässchen eingesogen, in der Leber in wirkliches Blut verwandelt, welches von da in das Herz strömt, und von hier nach allen Seiten hin; der Unterschied des dunklen und hellrothen Blutes wird anerkannt; aus dem Blute wird das Fleisch und aus diesem die andern festen Stoffe. Die alle Theile durchdringende Lebenskraft hat ihren Träger in den Nerven. Die Pathologie zeigt eine überaus ent-

wickelte Beobachtung. Am meisten ausgebildet aber ist die Chirurgie;[42]) wir finden da die Herstellung einer verlornen Nase durch das eingeschnittene und herübergezogene Wangenfleisch, den Steinschnitt etc., eine sehr ausgebildete Geburtshilfe bis zum Kaiserschnitt bei schwanger Verstorbenen. Als Heilmittel werden 760 Pflanzen aufgezählt, und in den verschiedensten Formen und Mischungen angewandt; Aderlass, Blutegel und Klystire sind bekannt. — Auch die Upanischaden beschäftigen sich mit dem körperlichen Leben des Menschen. Aus dem Nahrungssaft wird, so lehren sie, das Blut, aus diesem in steigender Entwickelung das Fleisch, dann Fett, Knorpel, Knochen, Mark und aus diesem zuletzt der Samen; dieser, mit dem Blute des Weibes sich mischend, bildet den Fötus; die Entwickelung desselben wird durch alle Monate hindurch verfolgt; das Überwiegen des Samens über das weibliche Blut giebt einen Knaben, das Umgekehrte ein Mädchen, das Gleichgewicht einen Zwitter; eine trübe Seelenstimmung bei der Zeugung bewirkt Missgeburten; der Körper hat 500 Muskeln, 360 Knochen, 45 Millionen Haare.[43]) — Durch die von den Indiern lernenden Araber sind viele medicinische Kenntnisse der ersteren im Mittelalter nach Europa gekommen.[44])

[1]) Al. v. Humboldt, Kosmos, II, S. 38. 114. — [2]) Manu, II, 146—149. — [3]) Weber, Ind. Lit. S. 228; Humboldt, Kosmos, II, 262. — [4]) Libri, hist. des sciences math. 1838, I, p. 119 etc.; Reinaud, Mém. sur l'Inde, in d. Mém. de l'Inst. nat. de France, XVIII, 1849; p. 298 etc.; Fr. Rosen, Algebra of Mohammed Ben Musa, pref. p. IX; Brockhaus in d. Z. f. K. d. Morg. IV, 74 ff. — [5]) Humboldt, Kosmos, II, 263; 454; ders. in Crells Journal, IV, 205 ff., bes. 219 ff.; Chasles in Comptes rend. d. S. de l'Acad. XVI, 146 ff.; 218 ff.; XVII, 143 etc.; XXXIV, 891. — [6]) Colebrooke, Algebra with Arithmetic etc. Lond. 1817. — [7]) Colebrooke, a. a. O. p. IX; XLI etc. — [8]) Ebend. p. XXXVIII; Lassen, Ind. Alt. II, S. 1138. — [9]) Lassen, II, 1139. — [10]) Colebrooke, p. XIV. — [11]) Garbha-Upan. in Webers Ind. Stud. II, 66. — [12]) Max Müller i. d. Z. d. D. M. G. VI, 16 etc. — [13]) Ebend. S. 22. — [14]) Ebend. S. 24. — [15]) Colebr. Misc. Ess. II, 321 etc. Delambre, hist, de l'astronomie, I, p. 400 ff.; Bentley, hist. view of the Hindu Astron.; Stuhr, Unters. üb. d. Sternkunde unt. d. Chin. u. Ind. 1831. — [16]) Weber, Ind. Stud. I, 86; II, 237. — [17]) Ebend. I, 100; dessen Ind. Litt. Gesch. S. 28. — [18]) Hügel, Kaschmir, IV, 252 ff.; Reinaud, Mem. p. 354. — [19]) Weber, Ind. Lit. 221. — [20]) Lassen, Ind. Alt. I, 742; II, 1115. — [21]) Ebend. I, 825. — [22]) Yajnavalkya, I, 294 etc.; Weber, Ind. Stud. II, 238. — [23]) Stuhr, 67. — [24]) Reinaud, Mém. 332 etc.; 362 etc. Weber, Ind. St. II, 166. 236 etc.; Holtzmann, üb. d. griech. Ursprung des indischen Thierkreises. 1841.; Stuhr, 107 ff. — [25]) Lassen, Ind. Alt. II, S. 1122 ff. — [26]) Weber, a. a. O. — [27]) Lassen, II, 1130. — [28]) Colebrooke, a. a. O. p. XXXVIII, u. Misc. Ess. II, 392. — [29]) Vaya-Purana in Wilson's Theater der Hindu, I, 96. — [30]) Humboldt, Kosmos, II, 259. — [31]) Ktesias, Ind. c. 4, p. 248 (Bähr), vgl. Humboldt, Kosmos, II, 417. — [32]) Humboldt, Kosmos, II, 450. — [33]) Weber, Ind. Litt. S. 30. — [34]) Megasthenes, ed. Schwanbeck, p. 139. — [35]) Lassen, Ind. Alt. II, 512. — [36]) Yajnav. III, 71 etc.

— [37]) Weber, Lit. 237. — [38]) Ebend. 234. — [39]) Vullers in Henschel's Janus, I, 225 ff.; Hessler, in d. Gel. Anz. d. Bayer. Akad. 1853, No. 4. — [40]) Weber, Lit. 236; Stenzler im Janus I, 441 ff.; vgl. Heusinger, ebend. III, 187. — [41]) Hessler, a. a. O. No. 4. 5. — [42]) A. a. O. S. 43. — [43]) Garbha-Upan. 2—4, in Webers Ind. St. II, 67. — [44]) Reinaud, Mém. 316.

§ 122.

Der Indier, der mit missmüthigem Auge auf die wirkliche Welt hinblickt, weil sie ohne Berechtigung ist, hat natürlich keinen Sinn für die **Geschichte**; er erkennt keinen positiven Zweck alles Geschehens an, keine Entwickelung der Menschheit zu einem wirklich vollkommenen Zustande, sondern alle Geschichte rollt ihm der Vernichtung zu, und alles Lebens Ziel ist nur der Tod. Er lauscht mit peinlicher Gier auf die Zeichen der nahenden Auflösung, und seine geschichtliche Forschung verkündet nur die eine Wahrheit: die Menschheit eilt dem Untergange entgegen. Nicht aufwärts, sondern abwärts strömt die Geschichte, um bald in Brahma's endlosen Ocean zu münden. Die vier grossen Perioden der Geschichte, die die Indier anführen, sind ebensoviel grosse Stufen der von der höchsten Vollkommenheit bis zum tiefsten Elend *sinkenden* Menschheit. Es ist mit der Geschichte wie mit der Schöpfung; die zuerst ausgestrahlten Creaturen, dem Urgott am nächsten stehend, sind die vollkommensten, die später geschaffenen tragen das Göttliche am wenigsten in sich; so ist auch der Strom der Geschichte an seiner göttlichen Quelle am reinsten; je weiter er fliesst, um so trüber und schlammiger werden seine Gewässer.

Aber auch diese vier Zeitalter sind eitel Dichtung; für das Brahma ist die Schöpfung ein spielender Traum, für den Menschen ist auch die Geschichte ein solcher; der Indier hat so wenig wie sein Gott Sinn für objective Wahrheit. Indien hat so wenig eine Geschichte wie China, aber aus dem entgegengesetzten Grunde. Chinas Geschichtsbücher enthalten lauter Thatsachen, lauter Chronik, aber keine Geschichte, lauter Atome ohne Leben; der *Geist* dringt nicht in die Geschichte; der Chinese weiss, was geschehen ist, aber er *denkt* sich nichts dabei, bewältigt die objective Thatsache nicht mit seinem Geiste. In Indien kommt umgekehrt die Geschichte nicht in den Geist; der Indier denkt sich viel, weiss aber nicht, was geschehen ist, es entgeht ihm die objective Thatsache, denn er hat kraft seiner Gottes-Idee keinen Sinn für die wirkliche Welt. Die Geschichte ist bei dem Chinesen rein äusserlich, blosser Körper ohne Seele, — bei den Indiern rein innerlich, blosse Seele ohne

Körper; Chinas geschichtliche Personen sind Statuen, die indischen sind Gespenster. In China giebt die Geschichtschreibung ein fixirtes Lichtbild, sehr genau, aber ohne Leben, in Indien ein Phantasiestück, sehr bunt und lebendig, aber ohne Wahrheit. Die Geschichte ist vorherrschend Dichtung, fast ganz mit dem Epos zusammenfallend, die Thatsachen in Allegorieen, die Phantasieen in Thatsachen verwandelnd; Götter und Menschen laufen da bunt durcheinander; — von dem, was wirklich geschehen ist, geben uns die Indier fast gar keine sichere Nachricht, die Litteratur hat kein einziges, wirklich geschichtliches Werk; bei Fremden müssen wir fast allein einige dürftige und zerstreute Angaben über indische Geschichte suchen. In China können wir seit vier Jahrtausenden die Thatsachen fast Jahr für Jahr verfolgen, — in Indien verschwimmen die Jahrhunderte in wirre Bilder. — Diese indische dichtende Geschichte ist keine absichtliche Erdichtung; der Indier ist vielmehr nach seiner ganzen Geistesrichtung gradezu unbefähigt, die objectiven Thatsachen rein und scharf aufzufassen; das Leben ist ihm einmal ein Traum, darum träumt er auch von Rechtswegen sich seine Geschichte. Er vertieft sich lieber in sein Inneres als in die Aussenwelt.

Da Indien nie ein einiges Reich war, so geben die Sagen auch nur die geschichtlichen Spuren der Einzelreiche; und auch da sehen wir nur die äusserlichsten Hüllen der Geschichte, kein Eingehen auf das innere Leben des Volkes. Die Eintheilung der Geschichte in drei oder vier grosse Zeiträume, Juga, ist ganz mythenhaft, und deutet das Abwärtsfliessen der Geschichte von der höchsten Vollkommenheit bis zum Ersterben derselben an. Die Sage von der grossen Fluth ist in sehr alten Urkunden und sehr entwickelt vorhanden.

Die geschichtlichen Haupt-Perioden der Indier schliessen sich in ihrer abwärts gehenden Entwickelung genau an die früher erwähnte Dreifaltigkeit des Daseins an [§ 83. 97]. Der Ayur-Veda bezeichnet drei solcher Perioden:

1. Die Periode des Satva, der Vollkommenheit; da waren die Menschen geistig und körperlich vollkommen, waren geistreich, leidenschaftslos und frei von allen körperlichen Mängeln.

2. Die Periode des Radschas, der Trübung; es brechen Unbeständigkeit, Anmassung, Falschheit, Sinnlichkeit etc. über die Menschen herein, und damit auch viele Krankheiten.

3. Die Periode des Tamas, der Verfinsterung; da nimmt Geistesverwirrung und Bosheit überhand, und die Krankheiten brei-

ten sich aus, bis endlich das Menschengeschlecht in der Fülle geistiger und natürlicher Leiden zu Grunde geht. In der ersten Periode herrscht das Äther-Element, in der zweiten die Luft, in der dritten die Erde. An diesem Verfaulungsprocess der Geschichte nimmt die ganze Natur Theil.[1]) — „In der Zeit der vorherrschenden Satva-Guna, wo Einklang mit den Veden herrscht, siegen die [guten] Deva, und die [bösen] Asura unterliegen; in der Zeit der vorherrschenden Tamas-Guna, wo die Lebendigen ihrer Willkür und ihren Gelüsten folgen, siegen die Asura, und die Deva unterliegen."[2]) Das geistige und leibliche Sinken des Menschengeschlechtes charakterisirt die Perioden; auch das Lebensalter sinkt; anfangs lebten die Menschen 400 Jahre; in den folgenden Perioden wird mit dem Entstehen von Krankheiten auch die Lebensdauer immer mehr verkürzt.[3])

Gewöhnlich wird die erste Periode in zwei zerlegt, von denen die erste gewissermassen einen vorgeschichtlichen, idealen Zustand darstellt, so dass also vier Juga sind, deren letzte, das Kalijuga, 3102 vor Chr. begann; die erste Periode dauerte 1,728,000 Jahre, die zweite 1,296,000, die dritte 864,000 Jahre, und die letzte soll 432,000 Jahre dauern.[4]) Diese Zahlen sind in den Tausenden die Producte von 432.4, 432.3, 432.2., 432.1; 432 aber ist ein Product von 3.3.3.4.4, oder 3.12.12. Die erste sichere Erwähnung des bestimmten Anfangs des Kalijuga findet sich bei Arjabhatta, unbestimmte Erwähnungen der Juga schon in den Veden.[5]) Die grossen Zahlen der früheren Perioden finden sich erst einige Jahrhunderte nach Chr. vor, gehören also der Zeit der ausartenden Mythenbildung an.[6])

Die älteste uns bekannte indische F l u t h s a g e ist in dem Çatapatha-Brahmana. Manu, der Stammvater des Menschengeschlechts, fand einst in seinem Waschwasser einen Fisch, der sprach zu ihm: „pflege mich, ich will dich retten; eine Fluth wird alle diese Geschöpfe fortführen." Er will in der Schüssel aufbewahrt werden, und wenn er grösser werde, in einer Grube, und dann solle ihn Manu ins Meer tragen. Bald wuchs er gross; da sprach er: „das und das Jahr da wird die Fluth kommen, dann magst du ein Schiff zimmern und zu mir dich wenden [im Geiste]; wenn die Fluth sich erhebt, magst du das Schiff besteigen, dann will ich dich retten." Manu zimmerte ein Schiff, und bestieg es bei der hereinbrechenden Fluth. „Der Fisch schwamm zu ihm heran; an dessen Horn band Manu das Tau des Schiffes, damit setzte der Fisch über den nördlichen Berg [Himalaja], und sprach: ich habe dich gerettet; binde das Schiff an einen Baum, damit dich nicht, obgleich du auf dem Berge bist, das Wasser fortspült; wenn das Wasser fallen wird,

dann magst du auch hinabsteigen. Er stieg nun so allmählich hinab Die Fluth nun führte alle diese Geschöpfe fort; Manu blieb hier allein übrig." Er betete nun und fastete, und indem er geklärte Butter, dicke Milch und Molken ins Wasser opferte, entstieg diesem Wasser nach einem Jahre ein Weib, als Manu's Tochter, Ida, das Opfergebet, genannt; mit ihr erzeugte er das jetzige Geschlecht. 7) Im Mahabharata ist dieselbe Sage, aber etwas abweichend. Manu erwirbt sich da die göttliche Huld durch jahrelange strengste Askese; „mit emporgestreckten Armen übte er, auf einem Fusse stehend, strenge, grosse Busse; das Haupt gesenkt, mit festem, unbewegtem Blick, büsste er schreckliche Busse eine lange Reihe von Jahren." Ein kleiner Fisch schwimmt an ihn heran, bittet ihn um Schutz gegen die grossen Fische, und verspricht dafür dankbar zu sein. Manu that ihn in ein Gefäss mit Wasser, und als dem schnell wachsenden dasselbe zu klein wurde, setzte ihn Manu in einen See; aber nach vielen Jahren war dem Fisch auch der See noch zu klein, und wurde auf seine Bitten in den Ganges und zuletzt in das Meer getragen. Da sprach der Fisch zu ihm: „Erhaltung hast du mir gewährt; was du zu thun hast, wenn die Zeit genaht, vernimm von mir. In kurzem wird diess irdische Feste und Bewegliche ganz und gar in Überschwemmung gerathen. . . Ein Schiff hast du zu bauen, ein festes, seilversehenes; in dieses sollst du mit den sieben Weisen zugleich hineinsteigen; und die Samen auch alle bringe in diess Schiff, wohlverwahret, abgesondert; und im Schiffe seiend, sieh mir entgegen, alsdann werde ich nahen, gehörnt, daran erkennbar, o Büsser." So geschah es auch; Manu band ein Seil an des Fisches Kopf, und dieser zog das Schiff fort über die Fluthen. „Weder die Erde war sichtbar, noch die Weltgegenden; alles war Wasser nämlich, Luft und Himmel. So zog viele Reihen von Jahren jener Fisch das Schiff unermüdet in jener Wasserfülle, und welches vom Himavan der höchste Gipfel, dahin zog alsdann das Schiff jener Fisch. Hierauf sprach der Fisch: auf diesem Gipfel binde fest das Schiff. Manu that diess, und der höchste Gipfel des Himavan heisst seitdem „Naubandhanam" d. h. Schiffsbindung. Dann sprach der Fisch: „Ich bin der Herr der Geschöpfe, Brahma; Höheres als ich giebt es nichts; in Fischgestalt habe ich euch von dieser Gefahr befreit; von Manu aber sind die Geschöpfe alle, nebst Göttern, Asuren und Menschen zu schaffen und alle Welten, was beweglich und unbeweglich ist; durch überstrenge Busse wird diess in Erfüllung gehen." Darauf verschwand der Fisch, und Manu schuf dann nach vollbrachter Selbstpeinigung die Geschöpfe. 8) Die Ansicht Burnoufs, dass diese Fluthsage erst später von den Semiten

zu den Indiern gekommen sei,[9]) wird durch das Vorkommen derselben in den Veden sehr unwahrscheinlich.[10])

Als Stammväter der Indier gelten die sieben Weisen oder Rischi, in den Veden sehr oft erwähnt,[11]) und werden später mit den sieben Sternen des grossen Bären identificirt.

[1]) Hessler in d. Gel. Anz. d. bayer. Akad. 1853. No 4. — [2]) Vrihadaranjaka-Upan. b. Wind. S. 1655. — [3]) Manu, I, 83. — [4]) Manu, I, 68 ff.; Lassen, Ind. Alt. I. 499; Mill, Gesch. des brit. Ind. I, 115 ff.; Warren, Kala Sankalita, p. 17; Bentley in Asiat. Res. VI, 537 etc. 586. — [5]) Lasen, I, 507; Weber, Ind. Stud. I, 283. — [6]) Hügel, Kaschmir, IV, 263, nach Bentley. — [7]) Weber, Ind. St. I, 163 etc. — [8]) Bopp, Sündfluth, v. 3—55. — [9]) Bhagavata-Purana, préf. p. XXIII etc., XLIX. — [10]) Weber, a. a. O. S. 162. — [11]) Ebend. S. 166.

§ 123.

Der **Philosophie** neigt sich der indische Geist mit entschiedener Vorliebe zu; ein Bewusstsein, welches in dem Einzeldasein nicht befangen bleibt, sondern von demselben zu der einigen Grundlage desselben aufsteigt, hat schon an sich philosophischen Charakter, und das ganze religiöse Bewusstsein der Indier ist von Philosophie getragen und durchzogen; wir können da gar keine scharfe Unterscheidung zwischen Religion und Philosophie machen, beides ist hier noch wesentlich eins. Eine wirkliche Unterscheidung beider Seiten des Geisteslebens tritt erst da ein, wo das freie Subject sich selbstständig dem gegenständlichen Dasein gegenüber erhält, wo es sich als freien Geist erfasst. Da tritt einerseits der weibliche Charakter des religiösen Glaubens, der sich dem Göttlichen gegenüber empfangend und liebend verhält, in einen Unterschied zu dem männlichen Wesen der frei aus sich selbst sich erzeugenden Philosophie; andererseits hat da auch wieder die Religion den Charakter freier Liebe und sittlicher Wahl, während die Philosophie das Wesen objectiver Nothwendigkeit an sich trägt, und somit die freie Wahl ausschliesst und so von der Religion sich unterscheidet. Wo aber, wie in Indien, der freie Geist überhaupt noch nicht anerkannt ist, da kann auch kein wesentlicher Unterschied zwischen Religion und Philosophie sein; der Mensch verhält sich in beiden noch unfrei, und es lässt sich höchstens ein Unterschied in dem Grade und in der Form der Erkenntniss aufstellen, nicht aber in dem inneren Wesen. Es giebt hier keine Theologie, die von der Philosophie verschieden wäre, und es giebt andererseits nur eine berechtigte Philosophie, der mit der Theologie identische Vedanta. Diese Einheit der Philosophie mit der Religion ist nicht eine Abhängigkeit der einen von der andern,

so dass sich die eine nach der andern zu richten hätte, sondern so wie der Indier sich zum religiösen Erkennen erhebt, hat er an sich schon die Philosophie; und da ihm das Erkennen die Voraussetzung des religiösen Lebens ist, so wird ihm die Philosophie zur sittlichen Pflicht.

In diesem Zusammenfallen der Philosophie mit dem religiösen Bewusstsein gleicht der indische Geist dem chinesischen; bei beiden Völkern ist das innere Leben des menschlichen Geistes auch an sich schon das göttliche Walten, ist also Wahrheit, ist in sich nothwendig, und schliesst den freien, sittlichen Glauben ebenso aus, wie die Möglichkeit von wesentlich verschiedenen Philosophieen; jeder vernünftige Chinese muss dieselbe Weltanschauung gewinnen, und jeder vernünftige Brahmane dieselbe indische; — der gewaltige Unterschied beider Völker ist aber der, dass der Chinese in der unmittelbaren Wirklichkeit auch schon die volle, ungetrübte Wahrheit hat, der Indier aber in ihr grade das Unwahre findet. Der Chinese hält das Handgreifliche fest, und braucht es nicht erst denkend in das allgemeine Sein aufzulösen, er wirft sich mit voller Zuversicht in die Wogen des wirklichen Lebens und lässt sich von ihnen behaglich tragen; der Indier wendet sich in verachtender Entsagung von dem Einzeldasein ab, zieht sich in sich selbst zurück, und hat die Wahrheit nur in der Auflösung alles endlichen Seins. Der Chinese ist in der Philosophie realistisch, der Brahmane idealistisch; jener beobachtet mit Interesse die Wirklichkeit, dieser abstrahirt von ihr; jener sagt: die ausgebreitete Gottheit ist das Wahre, — dieser sagt: das in sich eingehüllte Brahma ist das wahre Sein, und das ausgebreitete ist ein Unrecht, eine Täuschung. Bei den Chinesen ragt daher die Erfahrungswissenschaft weit über die Philosophie hinauf, bei den Indiern die Philosophie über die erstere; der Chinese hat keine sonderliche Veranlassung, über das einzelne Dasein denkend hinauszugehen; der Indier kennt so lange gar keine Wahrheit, als er noch nicht über die concrete Wirklichkeit hinwegschreitet; jener hat die Wahrheit in jedem Dinge, dieser allein im Gedanken, und auch nur im Gedanken der grossen Einheit, welcher den Chinesen völlig fremd ist. Die Indier haben darum eine bei weitem höher entwickelte Philosophie als die praktisch-verständigen Chinesen.

Ist nun auch die Freiheit des selbstbewussten Geistes bei den Indiern noch nicht anerkannt, und trägt darum auch das philosophische Wissen mehr objectiven Charakter als den der

freien That des Subjectes, ist es mehr ein Schauen als ein Erarbeiten, so tritt dennoch das Moment der Selbstthätigkeit bei der Philosophie einigermassen mehr hervor als bei der Religion; ist die selbstständige Geistesarbeit auch nicht eigentlich im Bewusstsein, so ist sie doch vorhanden; der Weise, der in Betrachtung versunken die Wahrheit zu schauen glaubt, erzeugt sich dennoch in der That dieselbe. Ist also der Geist bei der philosophischen Arbeit in etwas selbstständiger thätig als bei dem religiösen Bewusstsein, so tritt auch die Möglichkeit grösserer Mannigfaltigkeit in der Weise der Denkthätigkeit hervor; es sind verschiedene Systeme möglich, dem Inhalte nach gleich, der Form nach verschieden. Freilich will der strengere Brahmane von dieser Mannigfaltigkeit nichts wissen, und die Vedantaphilosophie behält unter allen Umständen die höhere Geltung, indessen werden einige andere Gestaltungen der Erkenntniss wenigstens duldungsweise anerkannt, während andere abweichende Lehren von geringerem Anklang als unberechtigt abgewiesen werden.

Wir können drei wirklich brahmanische Systeme der Philosophie unterscheiden, die allerdings nicht in gleich hoher Geltung stehen; jedes derselben erscheint in doppelter Gestalt, die eine ist mehr formeller, logischer Natur, die andere ist mehr real, construirend, so dass man wohl auch sechs Systeme annimmt. Wir müssen uns auf das Allgemeine beschränken, da die Quellen noch wenig zugänglich sind.

Das erste System ist die Mimansa (Forschung) im weiteren Sinne, die eigentliche Vedenphilosophie, die reinste wissenschaftliche Offenbarung der Brahmareligion; sie erscheint in zwei einander ergänzenden Gestalten; die Purva- oder Karma-Mimansa, bisweilen schlechtweg Mimansa genannt (S. 236), ist mehr formell, und giebt den Weg zur Erkenntniss der Veden an; — die zweite, die Uttara- oder Brahma-M., gewöhnlich der Vedanta genannt, ist die philosophische Erfassung der Vedenreligion selbst, und in ihrer älteren Gestalt in den Upanischaden enthalten, am höchsten ausgebildet von Sankara (S. 236); wir haben dieselbe bei der Darstellung der letzteren schon zugleich betrachtet, und übergehen sie hier daher.

Die Purva-Mimansa enthält sehr vieles, was nur in die Erklärungswissenschaft der heiligen Schriften gehört, und an den praktischen Theil der früher bei uns geltenden Logik erinnert; sie sucht aber doch auch eine philosophische Grundlage zu geben. Als Erkenntnissquellen werden angegeben: die unmittelbare Anschauung,

die Folgerung aus bekannten Gliedern einer Verbindung auf die noch unbekannten, die Analogie, die Vermuthung, die Belehrung, besonders die durch das Vedenwort, welches als letzte Entscheidung in zweifelhaften Fällen gilt. Besonders beschäftigt sich die Mimansa mit den Pflichten und ihrer Erkenntniss. [1])

Vedanta heisst „das Ende der Veda;“ [2]) diess System hat erst spät eine zusammenhängende Darstellung gewonnen. „Gegenstand [der Vedanta-Philosophie] ist die zu beweisende Einheit Brahma's mit dem Lebendigen; . . ihr Zweck ist die Aufhebung der auf die zu beweisende Einheit bezüglichen Unwissenheit und die Erreichung der [dem Geiste] eigenthümlichen Gestalt und Glückseligkeit, wegen der Schriftstellen: der Atmawissende überschifft allen Kummer, und der Brahmawissende wird Brahma etc. — Wie man eine Schlange mit einem Strick verwechselt, so ist die Erhebung des Nichtdings zum Dinge eine Verwechselung. Ding ist das seiende, glückselige, ungetheilte Brahma; Nichtding ist die ganze Masse von Irrthum und Unwissenheit; Unwissenheit aber ist, was irgend die Erkenntniss [des Einen] hindert, zuständlich, mit den drei Guna begabt ist, und was nicht zum Seienden und Nichtseienden gezählt wird [das beschränkte Dasein].“ [3]) — Als letztes Ergebniss alles Denkens, der Gipfelpunkt aller Weisheit, wird in steter Wiederholung der Gedanke erklärt: „Das (tat) bist du;“ [4]) oder „ich bin Brahma,“ es ist kein Unterschied zwischen Gott und der Creatur.

[1]) Colebrooke, Misc. Ess. I, 302; Essais, p. 117 ff.; Wind. S. 1758 ff. — [2]) Lassen, Ind. Alt. I, 834. — [3]) Vedanta-Sara, 3. 4. bei Wind. 1779. — [4]) Ebend. 1781. 1786.

§ 124.

Das zweite Doppelsystem ist die Sankhya-Philosophie, älter als die spätesten Upanischaden und als die Bhagavadgita. [1]) Die eigentliche Sankhya des Kapila [2]) stellt den brahmanischen Grundgedanken in einer von der Vedenlehre vielfach abweichenden Form dar. Der Gedanke des einigen, allein wahren Gottesseins und der der vielfachen, in sich unwahren Naturwelt machen in ihrer gegenseitigen Beziehung den Hauptgegenstand des indischen Bewusstseins aus; eine wirkliche Versöhnung der zwei einander widersprechenden Gedanken ist in Indien nicht erreicht, und die Aufhebung des Widerspruchs nur durch die kühne Verneinung der Welt in der gereiften Vedantalehre erreicht. Das Volksbewusstsein lässt aber Gott und Welt neben einander bestehen, und auch das wissenschaftliche Bewusstsein sucht das Dasein beider durch den Gedanken zu retten,

dass Gott nur zum vierten Theile in die Welt übergegangen sei, so dass das entfaltete und das unentfaltete Brahma neben einander bestehen.

Diese Zweiheit nimmt die Sankhya auf, und stellt sie so sehr in den Vordergrund, dass die Einheit darüber sehr zurücktritt, und die Darstellung bisweilen der Form nach nahe an den chinesischen Dualismus streift. Das in sich vielfache Natursein und der einige Brahmageist sind neben einander gleich sehr berechtigt. Ist diess aber, so muss die Zweiheit nicht erst eine abgeleitete und unrechtmässige sein, sondern sie muss schon in dem Ursein selbst liegen. Die Vedenreligion deutet dieselbe in dem Gedanken der Maja an; diese ist nicht das wahre Brahma selbst, sondern ist etwas Anderes in ihm, was eigentlich nicht zu seinem Wesen gehört. Die Sankhya hebt das Moment der Maja als den wirklichen Grund der Welt, — nicht bloss als die Veranlassung zu ihr, — noch stärker hervor; — es ist der reale Naturgrund an sich von dem ewig Einen unterschieden, und entfaltet sich in eigner Machtvollkommenheit zur vielfachen Welt, welcher der Geist nur Seele, aber nicht Dasein verleiht. Die Sankhyalehre ist die zum System gewordene Vorstellung der Maja, führt aber in der sich vordrängenden Zweiheit über das brahmanische Bewusstsein hinaus, und zum Buddhismus hinüber.

Das zweite Sankhyasystem ist die Joga des Patandschali,[3]) im Wesentlichen die praktische Seite zu der Theorie des Kapila. Ist „der Zweck des Sankhyasystems die unterscheidende Kenntniss der Materie und des Geistes," so ist der der Joga „die Erreichung der Versenkung [in Brahma] durch Abhalten fremder Eindrücke."[4]) Zeigt die erste Sankhya, dass der Geist in den Fesseln der Natur vorübergehend befangen ist, so lehrt die Joga, wie er aus denselben befreit wird, und giebt eine Theorie der Askese. — Die Abweichungen der Jogalehre von der ersten Sankhya in dem Standpunkt selbst, das Hervortreten eines „theistischen" Gedankens, ist vielleicht auf spätere christliche Einflüsse zurückzuführen.

In den späteren Upanischaden finden sich in Folge der schärfer ausgebildeten Vorstellung von der weiblichen Maja bedeutsame Anklänge an die Sankhya-Lehre. „Die Eine, Ungeborne, rothweiss-schwarze [d. h. im Entstehen, Bestehen, Vergehen], die viele gleichgestaltete Geschöpfe zeugt, umarmt der Eine, Ungeborne, sich erfreuend, verlässt sie, nachdem er sie genossen, als andrer Ungeborner" [als Weltbildner].[5]) Diesen Gedanken führt die Sankhya nur folgerichtig durch.

Ziel aller Weisheit ist auch hier die Befreiung von den Leiden des Daseins durch die Erkenntniss, und die Sankhya-Karika[6]) stellt diesen Zweck sofort an die Spitze des Systems; alle indische Erkenntniss will nicht die Wirklichkeit geistig besitzen, sondern sich von ihr befreien. Alles Daseiende zerfällt in vier Klassen: das Eine erzeugt, aber wird nicht erzeugt, — das Zweite erzeugt und ist erzeugt, — das Dritte ist erzeugt, aber erzeugt nicht, — das Vierte erzeugt nicht und wird nicht erzeugt.[7]) Die ganz gleiche Eintheilung bei Joh. Scotus Erigena ist bemerkenswerth.[8]) Als nicht erzeugt stehen also Zwei an der Spitze des Daseins, von denen das Eine sich zur Vielheit entfaltet, das Andere aber ohne Entfaltung in sich verschlossen bleibt. Jenes ist Prakriti, der Grund der Natur, der lebensschwangere Weltkeim, erzeugend und nicht erzeugt, sinnlich nicht wahrzunehmen, nur in den Wirkungen offenbar, in sich ohne Unterschiede, bestimmungslos, aber der wirkliche Grund von allem bestimmten Dasein.[9]) Dieser Naturgrund ist durchaus nicht die träge, vom Geiste zu bildende Materie, sondern die in eigner Lebenskraft zur Welt sich entwickelnde Weltsubstanz, durchaus entsprechend dem sich entfaltenden Urbrahma. Das bestimmungslose Brahma ist um nichts mehr Geist als die Natur des Kapila, und wenn man die Sankhya des Kapila desshalb im Gegensatz zur Vedalehre atheistisch genannt hat, weil sie die Natur zu ihrem eignen Urgrunde macht, so beruht diess auf einer missverständlichen Auffassung des Brahma, als sei diess ein persönlicher freier Geist, welcher eine Welt schafft; die Sankhya ist um nichts mehr und um nichts weniger atheistisch als die Vedalehre; Brahma ist eben auch nur der völlig bestimmungslose Weltgrund. Dieser Naturgrund hat keine andere Bestimmung als die, sich zur Welt zu entfalten; und er entfaltet sich nach den drei Gunas [§ 97]; er entwickelt sich nach aussen, wie eine Schildkröte ihre Glieder ausstreckt. Die Natur ist gar nicht anders als in dieser Dreifachheit, als eine entfaltete; die drei Eigenschaften gehören zu ihrem Begriff, wie die Bäume zum Walde, wie die Farben zum Gemälde, und als eine entfaltete ist sie bestimmt, begränzt, unterschieden, wandelbar, bewegt und thätig. Die erste Wesenheit ist Satva, das Gute, Lichte, Erleuchtende, Glückliche, die Ursache der Erkenntniss und der Tugend, das Geistige, Schöne und die Ordnung in der Natur und im Menschen. Die zweite Seite der Natur ist Radschas, das Bewegte, Unstäte, dargestellt in der Luft, wie das Satva im leuchtenden, nach oben flammenden Feuer, — der eigentliche Grund des bewegten Lebens, des Strebens, des Willens, der Leidenschaft, der Gefühle, der Lust und des Schmerzes. Die

dritte Seite ist Tamas, die Finsterniss, das Materielle, Schwere, Träge, das die Bewegung Hemmende, nach unten sich richtend, dargestellt in der Erde; im geistigen Leben ist es die Selbstheit, der Stumpfsinn, die Unwissenheit.[10])

Die materielle Welt besteht aus fünf Elementen: Äther [Akaça], Luft, Feuer, Wasser, Erde, denen eben so viele passive Sinnesorgane entsprechen; das Ohr nimmt den Ton, also den Äther, wahr, die Haut den Druck der Luft, das Auge das Licht, die Zunge den Geschmack, der durch das Wasser bedingt wird, die Nase den Geruch des festen Stoffes. Der Äther hat nur eine Eigenschaft, den Ton, die Luft zwei, Ton und Druck, das Licht drei, Ton, Druck und Farbe, das Wasser vier, ausser jenen noch den Geschmack, die Erde fünf, nämlich noch den Geruch; ebenso sind fünf active Organe: das Sprechorgan, der Fuss, die Hand, der After, das Zeugungsorgan.[11])

Die Natur aber ist nicht für sich da, sondern „um eines Andern willen, welches ihr Zweck ist;" dieses ist das Moment der vernünftigen Einheit in allem Vielfachen, — verschieden von der Natur und ausser ihr, der Geist [Puruscha, Atma], nicht erzeugend und nicht erzeugt, ewig, immateriell, unveränderlich, bewegungslos, von der Natur unabhängig, bestimmungslos.[12]) — Dieser Geist, an sich einig, tritt in Verbindung mit den Naturdingen, sie beseelend, und dadurch wird die Welt in der wirklich vorhandenen Weise; er nimmt einen Körper an, den er nicht hervorgebracht, sondern den er vorfindet, und mit dieser Natur empfängt er zugleich Vielheit, Einzelbewusstsein, Erkenntnisskraft (buddhi), die ja nicht dem prädicatlosen Geiste, sondern dem Natursein angehören, und als ein „feiner Körper" (linga) erscheinen. Der Geist ist im Körper durchaus passiv, er versenkt sich nicht thätig in die wirkliche Welt, er ist gleichgültiger „Zeuge und Zuschauer;" in ihm spiegeln sich nur die natürlichen Dinge, die Thätigkeit und die Gefühle; er selbst ist bild- und farblos, und wird durch nichts berührt und geändert; er scheint im Körper thätig zu sein, während doch nur die natürlichen Momente des Menschen, Erkenntniss, Selbstheit, Sinnlichkeit, thätig sind; er ist mit dem Körper verbunden, „wie ein Lahmer mit einem Blinden;" alle Thätigkeit und alles Leben fällt nur der Naturseite des Menschen zu; und nur durch diese Naturseite, durch den Körper, steht der Geist in Verbindung mit der Welt; mit dem Tode hört alle Beziehung zur Natur auf.[13])

Durch diese Vereinigung des Geistes mit der Natur bildet sich die vorhandene Welt, nach den drei Gunas sich abstufend. Oben in der Lichtregion, in der Götterwelt, sind die Vedengötter, Brahma an der

Spitze, die ebensogut natürliche Einzelwesen sind wie die Menschen; — in der Mitte, der Welt der Unruhe, ist der Mensch, in der Welt der Finsterniss die Thiere, Pflanzen und Steine.[14]) Der Geist in seiner Vereinigung mit der materiellen Natur ist in einem seiner nicht angemessenen, gesunkenen, unseligen Zustande; und das Ziel der Weisheit muss es sein, den Geist aus dieser Gebundenheit zu befreien. Und der Geist befreit sich einerseits selbst, indem er sein wahres Wesen erkennt, die Natur, alles Besondere, sei es Körper, sei es Gedanke oder Gefühl, als einen wahrheitslosen Traum betrachtet, indem er sein persönliches Dasein verneint, indem er erkennt: Ich bin nicht, und nichts ist, was das Meine wäre, und das Ich ist nicht; und nach Erreichung dieses Wissens findet der Geist, dass die thätige Frömmigkeit und die Tugend nicht mehr nützlich ist; — er behält nur noch eine Zeit lang seinen Körper bei, wie ein geschwungenes Rad sich fortdreht.“[15]) Andrerseits zieht sich dann auch die Natur zurück, im Tode. „Wie eine Tänzerin sich vom Tanze zurückzieht, nachdem sie sich vor der Zuschauermenge gezeigt, so zieht sich die Urnatur zurück, nachdem sie sich dem Geiste gezeigt in ihrem vollen Glanze, nachdem sie dem Geiste vielfach gedient, der ihr nicht dient; ihm, dem Eigenschaftslosen, bringt sie, die mit Eigenschaften [guna] begabte, vielfachen Nutzen, aber er nicht ihr. Die Natur, gleich einem schamhaften Mädchen, zeigt sich dann nicht mehr dem Geiste, nachdem sie von ihm geschaut worden. — Sobald sich aber die Scheidung des Geistes vom Körper vollendet, und die Natur sich zurückgezogen hat, dann ist die vollkommene Befreiung erreicht.“[16])

Die Sankhya steht, trotz der formellen Verschiedenheit, doch noch auf dem Boden der Vedalehre. Jener Gedanke, dass die Welt in ihrer Vielheit von dem Brahma an sich verschieden sei, und dass dieses nur zum Theil in die Welt aufgehe, zum grösseren Theile aber von ihr verschieden bleibe in unentfalteter Einheit, wird hier nur schärfer hervorgehoben. Das nicht in die Welt eingehende, sondern für sich bleibende, unentfaltete Brahma ist der Geist der Sankhya; der in die Welt sich entfaltende Brahma ist die Prakriti. Der Gedanke ist hier einerseits klarer, weil nun die unlösbare Frage wegfällt, warum Brahma nur theilweise in die Welt übergehe, und wenn nur theilweise, warum er da überhaupt sich entfalte; — hier ist der Weltgrund, Prakriti, durchaus nur Weltgrund, und geht ganz und gar in die Welt auf, da bleibt nichts zurück, — und der Geist ist ausser dieser Welt, weil er mit ihr von Hause aus nichts zu thun hat, und seine Vereinigung mit ihr nur eine zeitweilige, zufällige ist. — Auf der andern Seite gestaltet sich aber jetzt die

Sache schwieriger, weil mit dieser scharfen Betonung der Zweiheit die der indischen Idee wesentliche Einheit verloren geht, und ein Dualismus hereintritt, der nothwendig wieder über sich selbst hinausdrängt. Jenen unklaren Gedanken der Theilung des Urwesens in einen entfalteten und einen nicht entfalteten Theil hat die consequente Vedantaphilosophie durch die Verleugnung der wirklichen Welt, also des entfalteten Brahma aufgehoben, damit aber das zu Begreifende, die Welt, bei Seite geschoben. Die Sankhya besteht dagegen auf der Wirklichkeit der Welt, und da sie auf der andern Seite die Einheit, den Geist, nicht verlieren will, so setzt sie für die wirkliche, natürliche Welt einen Urgrund, dessen wesentliche Bestimmung es ist, sich zu entfalten, — und ihm gegenüber den einigen Geist, dessen Bestimmung es ist, sich nicht zu entfalten. Wenn die Vedenlehre die Wahl hat, entweder die Welt zu verleugnen, da in dem bestimmungslosen Ureins kein Grund zu einer Entfaltung gegeben ist, oder die Einheit, den Geist, zu verlieren, da das Ureins mit der Tendenz, sich zu entfalten und zu entäussern, sich selbst aufhebt und aufhört, Eins zu sein, — so löst sich hier dieses Dilemma in seinen klaren Gegensatz auf; beide Bestimmungen, einiger Geist zu sein, und sich zu entfalten, werden an zwei verschiedene Urgründe vertheilt; — die Sankhya ist die zerfallene Vedalehre, und eben darum nicht durchaus dem eigentlichen indischen Bewusstsein entsprechend. Der Pantheismus der Veden geht in einen Dualismus über.

In der über das indische Einheitsbewusstsein hinausgehenden Consequenz der Sankhya liegt der Übergang zum Buddhismus. Die Vedalehre legt den Hauptton auf das Geistige an der Natur, auf die Einheit, das Unterschiedslose; das Vielfache, Unterschiedene hat die Bestimmung, nicht zu sein, sondern aufzuhören. Die Sankhya hat zwar auch das Unterschiedslose, den Geist, aber nicht, um daraus die Natur zu verstehen; sie betont die Natur, das Vielfache; — was die Vedalehre nicht recht zu begründen weiss, und darum für unberechtigt erklärt, das sucht die Sankhya zu begründen, in seinem Rechte nachzuweisen. Die Natur entwickelt sich aus sich selbst, und der Geist wird nur neben sie gestellt. Ist aber dadurch die Einheit des Bewusstseins aufgehoben, so ist die Forderung gegeben, diesen Dualismus wieder aufzuheben; — und diess geschieht um so leichter, als sich, genau genommen, der Geist zum Verständniss der Welt gar nicht nothwendig zeigt; er spielt da nur eine stumme Rolle, die Welt entwickelt sich ohne ihn, und für seine Verbindung mit der Natur ist kein Grund vorhanden; und man findet sich nicht wenig überrascht, wenn man nach der ohne den Geist zu Stande gekommenen Bildung der Welt auf ein-

mal zuletzt auf den Geist als müssigen Zuschauer trifft, der zu nichts dient, zu nichts führt als eben zum Zuschauen, und nachdem er die Natur angeschaut hat, und dabei gleichgültig geblieben, wieder von ihr scheidet und in sein zweckloses, inhaltleeres Sein zurückgeht. — Die Sankhyaphilosophie ist so nur eine Übergangsstufe; klarer und tiefer geht der später auftretende und, wie es scheint, aus dem Schoosse derselben entsprungene Buddhismus, indem er den zwecklosen Geist abweist und die Prakriti allein festzuhalten strebt.

Die Joga, wissenschaftlich ausgebildet von Patandschali, der nach Lassen im zweiten Jahrh. vor Chr. lebte,[17]) zieht die praktischen Folgerungen aus der Sankhyalehre, ist also vorherrschend sittlicher Art. Der Mensch, insofern in ihm der Geist das Höhere ist, soll sich aus dem Natursein zurückziehen, um sich mit dem einen Geiste zu vereinigen; das ist eine wissenschaftliche Darstellung der Askese. Der Geist heisst hier Isvara, „der Herr", und trägt eine schwache monotheistische Färbung. „Isvara ist unterschieden von den einzelnen Seelen, unberührt von allen Übeln, wie von guten oder bösen Thaten; in ihm ist die höchste Allwissenheit; er ist der Lehrer der ersten Wesen, der Götter, unendlich, ewig."[18]) — Die Betrachtung des Weisen steigt, von der Wahrnehmung beginnend, immer höher, „bis der Geist allein gesehen wird, und die Befreiung von dem Stolze des getrennten Daseins [des Ahankara] eintritt, und so der Jogi körperlos wird," — und zuletzt „erscheint dem Jogi sein besonderes Dasein nur noch als ein Schatten; Isvara dagegen offenbart sich im strahlenden Lichte, in dessen Anschauung der Mensch versinkt. Aber völlig geschieden von der Natur ist er dann noch nicht. Diess erreicht er erst im Zustande der Auflösung. Dann verschwindet jeder Schatten des getrennten Daseins; das Sichtbare wird ausgelöscht, Isvara ist ganz offenbar im Geist, und dieser ist eins mit ihm. Das ist das Ziel der Joga und ist das ewige Leben." Dahin gelangt der Mensch durch Aufgeben aller Hoffnungen auf weltliches Glück; er soll den Namen des Herrn unaufhörlich betrachten und in seinen Geist aufnehmen, so geht er in die Satvaguna ein; er wird Isvaragestaltig, von weiteren Geburten, von Krankheit und allen Übeln erlöst. Er muss bei dieser Andacht den Athem möglichst unterdrücken, stets nur auf seine Nasenspitze blicken u. s. f. — So schwindet nach und nach alle weltliche Begierde und aller Schmerz; der Mensch wird vollkommen ruhig wie Jemand, der im tiefsten Schlafe ruht, und geniesst so die Wonne der Seligkeit. — Der in die Betrachtung Isvara's Versenkte erblickt überall nur die

Bilder der Gegenwart des Herrn, und auf der höchsten Stufe der Erkenntniss sieht er nicht mehr Bilder, weiss nicht mehr Vernunftschlüsse, nicht die Selbstheit, sondern nur den Glanz Isvara's. Der Mensch denkt nun nichts mehr als den göttlichen Namen [Aum], und versenkt sich so in das göttliche Licht. Das ist der Zustand der Selbstvernichtung. Der Mensch wird immer mehr befreit von sich selbst, und immer mehr strahlt Isvara's Glanz, und der Mensch wird eins mit ihm.[19]) In dieser Vereinigung nimmt der Mensch Theil an Isvara's Macht, und der Jogi wird zum Zauberer [vgl. § 115].[20])

Über den philosophischen Gehalt des Systems können wir bei der Dürftigkeit der Quellen nicht urtheilen; in dem, was bekannt ist, ist allerdings nicht viel davon zu finden. Dass der Gedanke Isvara's in der uns allein bekannten späteren Form durch christlichen Einfluss ausgebildet worden, ist möglich;[21]) indess lässt sich die ziemlich schwache monotheistische Färbung wohl auch aus dem brahmanischen Bewusstsein erklären. Manches erinnert an die Auffassungen der Bhagavadgita.

[1]) O. Frank, Vjasa I, 44; Windischmann Philos. S. 1803. Stuhr, die chines. Reichsreligion etc. S. 63. — [2]) Colebrooke Miscellaneous Essays. 1837. I, 227; Essais sur la philos. etc. trad. p. Pauthier, p. 2. — [3]) Colebr. Misc. Ess. I, 246; Windischm. S. 1878. — [4]) Madhusudana, i. d. Z. d. D. M. G. VI, 7. — [5]) Mahanarayana-Upan. XII, 5. in Webers Ind. Stud. II, 89; und gleichlautend die Çvetaçvatara-Upan. IV, 5, Ebend. I, 428. — [6]) Übers. v. Windischm. in Philos. etc. S. 1812, v. Pauthier in Colebr. Essais p. 101; Lassen, Gymnosophista, 1832. — [7]) Sankhya-Karika, 3. — [8]) De divisione nat. II, c. 1; V, c. 39. — [9]) Sank. Karika, 3. 8. Colebr. Essais, p. 17. 38; Frank. p. 48. — [10]) S. K. 2. 10 — 29. — [11]) S. K. 3. 22. ff; Max Müller in d. Z. d. D. M. Ges. VI, 22. — [12]) S. K. 17. — [13]) S. Karika, 3. 40. 19. 20. 21. 62; Colebr. Essais, p. 22—24, 40—43. — [14]) S. Kar. 53. 54. — Colebr 27. — [15]) S. Kar. 64; Colebr. 27. 32; Frank, Vjasa. 48. — [16]) Karika, 59. 60. 61. 68. — [17]) Ind. Alt. I, 833. — [18]) Colebr. Misc. Essais, I. 251; Essais p. 34. 35. — [19]) Bei Windischm. 1881—1884. — [20]) Ebend. 1884 — 1886; Colebr. Essais, p. 32. 33. — [21]) Weber, Ind. Stud. I, 421.

§ 125.

Die Nyáya von Gótama und die Vaiçéschika von Kánada[1]) stehen zu einander in einem ähnlichen Verhältnisse wie die vorigen Doppelsysteme; nur tragen die bisherigen mehr religiös-sittlichen Charakter, diese aber mehr einen logisch-metaphysischen; der Mensch und seine Pflichten treten mehr in den Hintergrund vor der Betrachtung des Seins überhaupt. Die Nyâya ist mehr formell, die Vaiçéschka mehr materiell; jene giebt mehr eine Logik, diese eine Physik; jene betrachtet das Denken, diese das objective Sein; jene ist mehr idealistisch, diese mehr realistisch. Indess ist dieses Verhältniss beider Systeme nur als vorherrschend, nicht als durchgreifend zu

betrachten, und vieles ist in beiden völlig gleich. Auf die Nyáya legen die Indier einen hohen Werth, und sie ist sehr viel bearbeitet worden. In den logischen Erörterungen stimmt die Vaiçéschika mit derselben im Wesentlichen überein; sie geht aber, wie es scheint, tiefer in das Wesen des Seienden selbst ein. Abweichend von der Vedenlehre lässt sie die materielle Welt aus Atomen entstehen; doch ist uns hierbei das Nähere noch wenig bekannt.

Die philosophischen Systeme neben der Vedantalehre, so scharfsinnig sie auch einzelne Seiten des indischen Geistes entwickeln, stehen dieser dennoch in der Tiefe des Gedankens und der muthigen Durchführung einer grossen Idee bedeutend nach; sie erscheinen mehr als einseitige Ausbildungen einzelner Momente des indischen Bewusstseins, während der Vedanta den ganzen und vollen Gedanken darstellt.

Nyaya, von ni, herein, und ay, führen, bedeutet ursprünglich Induction, oder μεθοδος;[2]) die Zeit des Gotama ist noch zweifelhaft,[3]) und das System nur theilweise bekannt. Zuerst beschäftigt sich die Nyaya mit den Beweisen; es sind deren vier: die sinnliche Wahrnehmung, die als nicht irrend nicht noch eines andern Beweises bedarf, — die Folgerung, „dreifach, nach dem Früheren, nach dem Folgenden und nach der Allgemeinheit (dem Gemeinsamen),“ — die Vergleichung, indem aus der Übereinstimmung in einigen Eigenschaften mit einem Bekannten auf ein Unbekanntes geschlossen wird, — die Überlieferung.[4]) Dann werden viele Definitionen logischer Begriffe gegeben. Zu einem völligen Schluss gehören fünf Momente: die Behauptung, der Grund (der eigentliche Beweis), die Erläuterung, entweder durch ein Beispiel oder durch den Gegensatz des Bewiesenen, die Anwendung (des Beispiels auf das zu Beweisende), der Schluss, die Behauptung wiederholend.[5]) Die sehr ins Einzelne gehende Widerlegung der Skeptik[6]) zeigt eine bedeutende Entwickelung der Dialektik. — Bemerkenswerth ist noch, dass die Seelenwanderung hier dadurch bewiesen wird, dass neugeborne Kinder Schmerz oder Freude zeigen, nach Milch begehren, und also an ein früheres Leben sich erinnern, und dass „kein Leidenschaftsloser geboren wird.“[7]) Die Wirklichkeit der Welt wird festgehalten; und die Abwendung des Geistes von dem Sinnlichen nur in gemässigter Weise gefordert.

Kanada führt alles an dem Dasein zu Erkennende auf sieben Kategorieen (padartha) zurück.[8])

1. Dravya, das Gegenstandsein, das eigentliche Sein der Dinge, die *οὐσία* des Aristoteles, das Substrat, an welchem

alle übrigen Begriffe haften. „Wirkung und Ursache schlagen dravya nicht,“ d. h. alle Veränderung berührt nicht das Sein, sondern nur die Bestimmungen des Seins. Die Arten des Seins sind: Erde, Wasser, Licht, Luft, Äther [Akaça], Zeit, Raum, der Geist (Atma) und die Seele (Manas).

2. Guna, die Qualität, welche, im Unterschiede vom Vorigen, geändert und aufgehoben werden kann; es sind: Farbe, Geschmack, Geruch etc., Zahl, Maass, Einzelheit, Verbundensein, Getrenntheit, Schwere, Flüssigkeit, Ton; dann die dem Geiste angehörigen: Freude, Schmerz, Tugend etc.

3. Karma, die Bewegung, gehört nur der Erde, dem Wasser, dem Lichte, der Luft und der Seele an; das Sein geht aus sich heraus; Kanada scheint die Bewegung nur räumlich zu nehmen; er erwähnt als Arten: hinauf, hinunter, zusammen, auseinander und fortgehend.

4. Samanya, die Allgemeinheit; sie ist ewig, aber stets mehr als einem Dinge angehörig; die höchste Allgemeinheit ist „Sein;“ die niedrigste ist die Gattung oder die Art.

5. Viçescha, die Besonderheit, die Unterschiedenheit, das Gegentheil des Vorigen, das, wodurch ein einzelnes Sein von einem andern sich unterscheidet.

6. Samavaya, die Inhärenz, Untrennbarkeit, die nothwendige Verbindung eines Begriffs mit einem andern; z. B. des Seins und der Eigenschaft; es giebt keine Eigenschaft, die nicht an einem Sein haftete, und kein Sein, das nicht Eigenschaften hätte; ebenso das Verhältniss des Theils zum Ganzen, beide gehören nothwendig zu einander.

7. Abhâva, das Nichtsein, welches in vier Weisen erscheint: a) das Noch-nicht-sein oder das Seinwerden; die jetzige Zeit ist das Noch-nicht-sein der Zukunft; dieses Nichtsein hat keinen Anfang, aber ein Ende, es hört nämlich auf mit dem Eintreten des Seins; alles Anfangende hat sein Noch-nicht-sein hinter sich, ist das Aufhören desselben. — b) Das Nicht-mehr-sein oder das Gewesensein hat einen Anfang, nämlich wo das Sein aufhört, aber kein Ende. — c) Das reine Nichtsein, die reine Verneinung eines Seins, z. B. an diesem Orte ist kein Gefäss. — d) Das relative Nichtsein, ist nur die Verneinung eines bestimmten Begriffes von einem andern, z. B. das Gefäss ist nicht ein Tuch.

Kanada beschäftigt sich nun vorzugsweise mit den Substanzen, als den Grundlagen aller Dinge.[9]) Die ersten vier Substanzen, Erde, Wasser, Licht, Luft, sind ewig und vergänglich zugleich, — ewig, insofern sie als einfache Atome sind, vergänglich, insofern sie zu wirklichen Dingen sich gestalten. Jedes derselben erscheint

in den wirklichen Dingen in dreifacher Form, unorganisch, organisch und als besonderes Organ. Die Erde ist das feste Element, und erscheint unorganisch als Thon, Stein etc., organisch in den lebenden Körpern; als wirkliches Organ erscheint sie im Geruchsorgan, durch welches der Duft wahrgenommen wird. Das Wasser erscheint unorganisch als Fluss- und Meerwasser, organisch in den Wasserthieren, als Organ in dem Geschmacksorgan, der Zunge. Das Licht ist unorganisch im Feuer, im Blitz, in der Wärme und in dem aus dem Feuer entstandenen Golde, organisch in den Wesen des Reiches der Sonne [der Pflanzen- und Thierwelt des Landes?], als Organ in dem Auge. Die Luft ist unorganisch im Winde, organisch im Reiche Vaju's, des Windes, [in den Thieren der Luft?], als Organ in der Haut, welche die Kälte oder Wärme der Luft fühlt. Der Äther gestaltet sich nicht, ist ewig und durchdringt alles; ihm gehört der Ton an. Die Elemente gestalten sich also in den lebendigen Wesen zu den Organen, die sich auf sie beziehen; das Auge hat nicht bloss das Licht als seinen Gegenstand, sondern ist das organisirte Licht selbst, und es blickt nur auf sein eigenes Element hinaus; jeder Sinn ist das subjectiv gewordene Element, und tritt, nicht bloss empfangend, sondern auch activ mit seinem gleichen Element in Verbindung; das Auge ergreift so gewissermassen das Object selbstthätig; dasselbe lehrt auch Gotama.[10]) Der Sinn des Gehörs, den Äther als Ton aufnehmend, scheint nach Obigem freilich nicht aus dem Äther gestaltet zu sein, sondern macht wohl eine Ausnahme.

Zeit und Raum sind nach der angeführten Kategorieentafel auch wirkliche, für sich bestehende Wesenheiten, sind nicht bloss etwas an einem Sein, sondern sind selbst ein solches, an welchem die Unterschiede von heute, gestern, morgen, von hier und dort sind.[11]) Der Geist, Atma, steht auf derselben Linie, wie die Stoff-Elemente, ist eigentlich nur ein höheres Element, ist grade so wie die vier unteren Elemente in der Doppelgestalt des einigen höchsten Atma und der vereinzelten vielfachen Geister. Da der Geist an sich dem Sinnlich-Vielfachen abgewandt ist, so ist die Seele, manas, die Vermittlerin zwischen Leib und Geist. Die vier unteren Elemente und die Seele sind an sich in Weise von Atomen, die Seele ist ein Atom, welches aber nie sinnlich wahrnehmbar wird.[12]) Die andern vier Urseienden, Äther, Raum, Zeit und Geist, sind nicht in unendlich kleinen Atomen, sondern sind an sich endlos gross und ewig, und können, mit Ausnahme des Äther-Tones, nicht sinnlich wahrgenommen werden.

Der Geist ist das Erkennende, die Seele (manas) ist nur die

Vermittlerin des Erkennens. Dieses ist entweder Erinnerung dessen, was wir schon wissen, oder Auffassung einer neuen Erkenntniss. Die letzte geschieht auf vierfache Weise: durch sinnliches Wahrnehmen, durch Schliessen, durch Vergleichen und durch Annahme auf Grund einer Gewährleistung, einer Auctorität; an Werth stehen diese Weisen der Erkenntniss sich gleich.[13]) — Das sinnliche Wahrnehmen wird durch die gegenseitige Verschlingung der Sinne und der Objecte hervorgebracht, und ist entweder allgemein, z. B. wenn man sagt: diess ist etwas, — und dann ist die Wahrnehmung bestimmt, — oder sie ist eine besondere, wie: diess ist ein Brahmane, und dann ist sie unbestimmt und zweifelhaft.[14]) Das Schliessen geschieht dadurch, dass von einem Dinge etwas ausgesagt wird, was mit einem anderen zusammen ist, und dieses letztere nun dem ersten beigelegt wird; z. B. wenn ich sage: der Berg hat Rauch, so ist der Rauch zusammen mit Feuer, denn wo Rauch ist, da ist Feuer; der Schluss ist nun der: der Berg hat Feuer.[15]) Der Schluss, wie er in der Absicht, Jemand zu überzeugen, angewandt wird, hat fünf Glieder, die Behauptung: der Berg ist feurig, — der Grund: weil er raucht, — das Beispiel aus der Erfahrung: was raucht, ist feurig, z. B. eine Küche, — Anwendung: der Berg raucht, — Ausführung: desshalb ist er feurig. Von diesem mehr rhetorischen Schliessen unterschieden ist das Schliessen für uns selbst; „wenn man durch öftere Beobachtung die Durchdringung [zweier Begriffe] erfasst hat, dass wo immer sich Rauch zeigt, Feuer ist, und man dann zu einem Berge kommt und den Rauch erblickt, so erinnert man sich daran, und erkennt, dass dieser Berg feurig ist.“[16]) Diese zwei Schlussweisen sind natürlich nur formell unterschieden.

Die Entstehung der Welt aus Atomen ist diesem System eigenthümlich. Jedes Ding, sagt Kanada, besteht aus untheilbaren kleinsten Theilen; denn ginge die Theilbarkeit endlos fort, so hätten ein Senfkorn und ein Berg gleich viel Theile und wären also gleich gross. Die Zahl der Atome bestimmt die Grösse eines Dinges, die Art ihrer Verbindung die Gestalt desselben; seine Beschaffenheit aber wird bedingt durch die ursprüngliche verschiedene Beschaffenheit der Atome. Da die Atome untheilbar, so sind sie auch unzerstörbar, und die Welt löst sich einst in Atome auf, diese aber bleiben. Die Bildung der Welt geschah durch eine von dem Unsichtbaren hervorgebrachte Bewegung der Atome, die dadurch sich nach ihrer gleichartigen Beschaffenheit verbanden. So wurde die Natur; aber der Geist ist von ihr unterschieden, und soll sich von ihr unterscheiden, sich nicht in sie versenken. Er ist

in dem Körper des Menschen, belebt ihn, aber bedarf seiner nicht. Die Ichheit, das Bewusstsein des besonderen Daseins, gehört, wie es im indischen Bewusstsein überall erscheint, der Natur und nicht dem Geiste an; der Geist ist wesentlich unpersönlich; das Ich ist nicht etwas für sich, sondern ist nur dann, wenn der Geist mit dem Körper vereinigt ist; es ist eigentlich der Ausdruck der Selbstentäusserung, der Einkörperung des Geistes, und hört mit der Trennung der beiden Bestandtheile des Menschen auf.[17])

Diese Atomenlehre entfernt sich von dem vedischen Bewusstsein noch weiter als die Sankhya. Diese setzte dem nichtentfalteten Geiste das sich entfaltende Natursein entgegen, aber als Einheit. Kanada aber löst diese Einheit in eine endlose Vielheit auf. Die Lehre der Veden findet die Vielheit durch Entfaltung des Einen, Kanada durch Zusammensetzung des unendlich Vielen; jene geht von dem einzelnen Dasein zu seinem Urgrunde, und wendet sich geringschätzend von dem Einzelnen ab, findet darin das Unwahre; die Atomenlehre vertieft sich dagegen in das einzelne Dasein, und macht die Vielheit zu einer ewigen. Eine solche Abweichung von der Vedenlehre musste nothwendig einen Gegenkampf hervorrufen, und die Vedantaschule führte ihn mit Eifer und Glück; Sankara bekämpft die Atomenlehre meisterhaft.[18])

1) Colebr. Misc. Ess. I, 261; Windischm. S. 1895 ff.; Max Müller in d. Z. d. D. M. G. 1852; VI. — 2) Max Müller, a. a. O. S. 3. — 3) Lassen, Ind. Alt. II, 509. — 4) Nyaya-Sutra, I, 3—8, bei Wind. S. 1904. — 5) Ebend. I, 32—38. — 6) Wind. 1909. — 7) Nyaya-Sutra, III, 19. 22. 25, ebend. 1911. — 8) Max Müller, in d. Zeitschr. der Deutschen morgenl. Gesellsch. 1852; VI, S. 10 etc. — 9) Ebend. S. 16 etc. — 10) Windischm. S. 1912. — 11) Müller, S. 24. — 12) Ebend. 26. — 13) Ebend. S. 220. — 14) S. 227. — 15) S. 229. — 16) S. 231 etc. 238. — 17) Colebr. Misc. Ess. I, 278 ff. 267 ff.; Essais, p. 71 ff. — 18) Windischm. S. 1921 ff.

Dritter Abschnitt.

Die Arbeit.

§ 126.

Das üppig fruchtbare Land, welches ohne Düngung jährlich zwei Reis-Ernten liefert, fordert wenig zu mühsamem Ackerbau auf. Wir wissen freilich aus dem Alterthum hierüber wenig; — aber da gegenwärtig selbst in den von den Stürmen späterer Umwälzungen wenig berührten Gemeinden der Ackerbau auf einer sehr niedrigen Stufe der Entwickelung steht,[1]) so dürfen wir annehmen, dass bei diesem mit solcher Treue an seinen alten Sitten hängenden Volke der Ackerbau auch früher nie

eine höhere Ausbildung erfahren habe und jedenfalls auch nicht entfernt mit dem chinesischen verglichen werden könne. Säen und Ernten ist die Hauptsache, das eigentliche Bearbeiten des von selbst schon so freigebigen Bodens ist ganz unbedeutend. Tritt doch selbst die religiöse Weltanschauung dem Ackerbau hemmend in den Weg. „Einige Menschen, sagt Manu, loben den Ackerbau, aber dieses Mittel des Unterhaltes [für die Brahmanen und Xatrija] wird von den Einsichtsvollen verworfen, denn das mit Eisen beschlagene Werkzeug zerschneidet den Erdboden und die Thiere, die er einschliesst.“[2]) War also auch, wie sich bei der zahlreichen Bevölkerung von selbst versteht, der Ackerbau sehr ausgedehnt, war er durch das Gesetz, dass das bebaute Land im Kriege nicht verheert werden dürfe,[3]) auch geschützt, so ist er doch in einem ziemlich rohen Zustande geblieben.

Die Viehzucht war in der ältesten Zeit unzweifelhaft die Hauptbeschäftigung; die Veden und die religiösen Gebräuche sprechen diess allenthalben aus; auch die Griechen berichten viel von dem grossen Reichthum an Heerden.

Dass die Indier auch die Rohprodukte des Erd-Innern in ausgedehntem Maassstabe und schon früh zu gewinnen wussten, zeigt die grosse Ausbildung der Metallarbeiten und der ungeheure Reichthum an Gold, Silber und Edelsteinen, welcher bis zu den grossen Verheerungen durch die Mahomedaner Indiens Tempel und Palläste füllte.[4])

Die Industrie, die Rohstoffe verarbeitend, hat unter dem Einfluss der Kastentheilung schon in alter Zeit einen hohen Aufschwung gewonnen. Von allen äusseren Störungen frei, an den Kriegen nicht betheiligt und von ihnen selten berührt, konnten die schon durch ihre Geburt zu einer bestimmten Thätigkeit berufenen Vaiçja den Besitz erblicher Erfahrungen in einem mit ihrer Familiengeschichte verwachsenen Berufe zu immer höherer Vollkommenheit steigern; der Einzelne trat nicht in eine ihm fremde, zufällig gewählte Thätigkeit, sondern er war gewöhnlich in eine solche von Kindheit an hineinversetzt; sie war seine Welt, in der er geboren und erzogen war. Umgeben von der üppigen Fülle der für die Bearbeitung geeigneten Naturstoffe, und gelockt von den aus fremden Ländern zum Eintausch indischer Erzeugnisse hereinströmenden Reichthümern, hatten die Indier alle Veranlassung, die Industrie zu einer hohen Ausbildung zu bringen. Ihre Metall-Arbeiten, besonders in Eisen und in Stahl, dessen Bereitung die Indier erfanden, so wie in Erz, Gold und Silber, die Bearbeitung der Edelsteine,

die hier zur höchsten Vollendung gestiegene Baumwollen-Weberei, deren Erzeugnisse im Alterthum als theure Kostbarkeit galten,[5]) haben der indischen Industrie einen geachteten Namen verschafft. Die indischen Handwerker haben nur sehr einfache und unvollkommene Werkzeuge, arbeiten daher sehr langsam, aber durch Geduld und Geschicklichkeit schaffen sie vortreffliche Arbeiten.[6])

[1]) Bohlen Ind., II, 112. — [2]) Manu, X, 84. — [3]) Megasth. fragm. 1, 36; fr. 35. 36. — [4]) Bohlen, II, 117 ctc. — [5]) Nearch, b. Strabo, XV, 1, 67. Lassen, Ind. Alt. II, 518; 552 ff. 726. Bohlen, Ind. II, 116. — [6]) Sonnerat, Reise 1, 88 ff; tab. 18—22. Mill, Gesch. II, 23 ff.

Vierter Abschnitt.

Die Kunst.

§ 127.

Die Kunst will der Natur das Gepräge des Geistes aufdrücken; sie erkennt dieselbe daher als bestehend an, aber nicht als das Höchste und Letzte, sondern nur, insofern sie durch den Geist oder als der zu bildende Stoff für den Geist ist; die Natur hat für den Geist nur Werth, insofern sie sich als dessen Erzeugtes beweist, sein Gepräge an sich trägt. Im Monotheismus ist die Natur ein Kunstwerk Gottes, und darin allein liegt ihr Interesse für den Menschengeist; die Natur, sofern sie als etwas dem Geiste Fremdes erscheint, ist eine unheimliche Macht. Die Kunst ist eine Wiederholung der Schöpfung in der Weise der Beschränktheit; sie erschafft nicht, aber sie schafft; sie giebt der Natur das Siegel des vernünftigen Menschengeistes, sie setzt also das wahrhafte Bestehen der Naturdinge wie das höhere Wesen des menschlichen Geistes voraus. Beides aber fehlt bei dem Indier; er erkennt weder das wahre Dasein in der Natur an, noch die freie Persönlichkeit des menschlichen Geistes; er will die Natur durch den Geist nicht bilden, sondern aufheben, will nicht den Geist in die Natur hineinbilden, sondern ihn aus ihr herausziehen; er hat darum wenig Sinn für die Kunst. Nur die am wenigsten sinnliche Kunst, die Poesie, kann höher ausgebildet sein, aber auch diess geschah doch wirklich erst in der Zeit, wo das reine Vedenbewusstsein sank und wo die westlichen Völker in das indische Leben den Keim einer fremden Bildung legten. Die übrigen Künste sind in der Zeit vor der Berührung mit den Griechen wenig oder gar nicht

entwickelt, und der später höhere, aber nirgends bis zu künstlerischer Vollendung steigende Aufschwung ist grossentheils auf fremde Anregung zurückzuführen.

Die Kunstwerke tragen hier noch nicht das Gepräge der Freiheit, denn der freie Geist ist noch nicht erkannt; die Kunst ist gefesselt; der Geist ist nur angedeutet, nicht durch das Kunstwerk unmittelbar ausgedrückt. Der Geist, seiner selbst noch nicht mächtig, ist auch noch nicht freie Macht über den Naturstoff, und vermag ihn nicht zu bewältigen; die Kunstwerke können den Gedanken durch symbolische Andeutungen nur veranlassen, nicht ihn wirklich ausdrücken und unmittelbar erzeugen. Das wahre Kunstwerk offenbart von selbst den Gedanken, aus dem es erzeugt ist, es bedarf keiner Ausdeutung; das indische Kunstwerk giebt nicht den Gedanken, sondern erinnert nur an ihn, ist ein Zeichen, welches zum Denken nur auffordert, bei dem man sich aber auch vielerlei denken kann; das Kunstwerk ist kein Bild, sondern eine Chiffre, eine Hieroglyphe; die indische Kunst ist wesentlich symbolisch. Der Gedanke ist hier nicht in dem Kunstwerk, sondern hinter demselben, der Geist soll nicht geschaut, sondern errathen werden; das Kunstwerk will nicht genossen, sondern gelesen oder entziffert werden; die Schönheit tritt hinter das allegorische Zeichen zurück; der unmittelbare Eindruck ist meist ein ganz anderer als der beabsichtigte, der eben auch nur durch absichtliche Deutung erreicht wird. Die Richtung auf das Symbolische tritt der Schönheit hemmend entgegen. Das Natürliche kommt in der Kunst so wenig wie in der äusseren Welt zu ihrem Rechte. Wie die Zauberei als der höhere Zustand des Menschen gilt [§ 115], so ist auch das Unnatürliche in der Kunst für den Indier das Wahre; der Künstler behandelt die Natur ebenso wie der zu übernatürlicher Macht gelangte Asket, er treibt mit ihr ein phantastisches Spiel; je wunderlicher, um so schöner. An die Stelle der maassvollen Schönheit tritt das Maasslose in der Masse, in der Zahl und in der Mühe; das Riesenhafte ist schön und das Ungeheuerliche erhaben, und die mühevolle Arbeit zähester Geduld tritt an die Stelle des leicht und frei schaffenden Genius.

§ 128.

Die niedrigste Form der Kunst, der Putz, steht bei den Indiern auf einer viel höheren Stufe als bei den bisherigen Völkern, er ist nicht mehr unter die phantasielosen Formen des messenden Verstandes gebannt, wie in China, ist freier, natür-

licher, wahrer geworden. Natürliche Einfachheit der Kleidung eint sich mit Liebe zu zierendem Geschmeide, welcher das an edlen Naturstoffen so reiche Land und die geschickte Bearbeitung derselben entgegenkam. Die Kleidung ist wie das Volk ohne Geschichte; sie ist durch Jahrtausende im Wesentlichen dieselbe geblieben.

Die Kunst der Bewegung, der Tanz, ist bei den Indiern sehr geehrt und ziemlich ausgebildet, — ist sie ja doch ein Bild des rastlos kreisenden, vorübergaukelnden Lebens der Welt. Aber der Tanz geziemt nicht den Weisen, überhaupt nicht den Männern, sondern nur dem weiblichen Geschlecht. Die Bajaderen, mit dem Kult nur in sehr fernem Zusammenhang, in einem näheren mit der erwerbenden Buhlerei, sind bis in die Gegenwart ein Hauptheil öffentlicher Ergötzungen. Aber zur wirklichen Schönheit hat sich der Tanz nicht entwickelt, höher dagegen die Behendigkeit und Gelenkigkeit; daher erscheint in seltener Vollendung die Kunstfertigkeit der Seiltänzer und Jongleurs.

Die Kleidung besteht seit alten Zeiten meist aus Baumwolle, bei Reichen aus Seide; ein einfaches, bis an die Knie, oder bei den Vornehmeren und bei den Brahmanen bis an die Knöchel reichendes Gewand, von einem Gürtel gehalten, eine über die linke Schulter geworfene Toga, Ohrringe bei Männern und Frauen, bei letzteren auch Arm- und Knöchelringe, oft mit Schellen, ferner Haarflechten und Schleier, Halsbänder von Perlen etc. machen das Wesentliche des Putzes aus.

Der Tanz, und nicht bloss religiöser, ist bereits in den Veden erwähnt.[1]) — Die Bajaderen, — (aus dem Portugiesischen, balladeiras = Tänzerin), — meist die jüngeren Töchter der Handwerker, tanzen bei Processionen vor den Götterbildern, noch häufiger aber in den Strassen und Häusern für Geld, — und verbinden damit gewöhnlich auch den Erwerb der Buhlerinnen; ihre Kunst wird als nur theilweise schön geschildert; bei keinem Feste und keiner Feierlichkeit dürfen sie fehlen; Priesterinnen sind sie nicht, haben auch ausser dem Tanz mit dem Kult weiter nichts zu thun.[2]) Wie alt diese Sitte, ist ungewiss; im Ramajana werden die Bajaderen, und bereits mit frivolem Charakter erwähnt.[3]) Die himmlischen Apsaras [S. 248] scheinen ihre Vorbilder zu sein in der Kunst wie in der Liebe.

Die Geschicklichkeit der indischen Jongleurs und Seiltänzer streift an das Wunderhafte, und sie werden wohl von keinem Volke in Gliederfertigkeit und Gelenkigkeit übertroffen.

[1]) Weber, Lit. 184. — [2]) Sonnerat, Reise, I, S. 34; tab. 9; Orlich, Reise, 1845, I, S. 64. 223. 249; II, 139; Hoffmeister, Briefe, S. 166. — [3]) Ramaj. I, 9, 5 ff.

§ 129.

Die **Baukunst**[1]) gehört nicht der ältesten Zeit an; erst in den Epen werden Palläste und regelmässige Städte erwähnt. Für die Gottheit hatten die älteren Indier nichts zu bauen, denn alles wirkliche Dasein ist vom Übel, und soll nicht dauern sondern aufhören. — Die ersten Tempel sind wahrscheinlich nicht über der Erde erbaut gewesen, sondern unter ihr als architektonisch entwickelte Höhlen. Wie sich der Indier in seiner höchsten Weisheit in sein Inneres zurückzieht und den Geist betrachtet, der „in der Höhlung des Herzens" wohnt, so wiederholt der Tempel dieses Abwenden von der Aussenwelt, das Zurückziehen in das verborgene Dunkel der Höhlung. Wir müssen diese Grottentempel, obgleich sie wahrscheinlich in eine verhältnissmässig späte Zeit fallen, als die dem Brahmanenbewusstsein am meisten entsprechende Form des Tempelbaues betrachten [S. 386]. Die Anregung zu einer höheren Entwickelung der Baukunst gaben wahrscheinlich die Buddhisten, welche, in grösseren geistlichen Gemeinden zusammenlebend, Bedürfniss und Kräfte zu Bauten von Klöstern und Tempeln hatten; und die Nacheiferung veranlasste auch brahmanische Bauten.

Oft mit den Grottentempeln verbunden, aber auch vereinzelt sind die freistehenden, aus einem Felsen ausgehauenen Tempel und Monumente, wie jene ohne Fenster und ohne Licht. Später wahrscheinlich als diese beiden Tempelformen sind die wirklich erbauten, pyramidenförmig aufsteigenden Pagoden, welche, wie es scheint, noch unmittelbarer vom Buddhismus stammen als die andern Bauwerke. Hier ist das Innere Nebensache, und die Aussenseite ist in reichem Sculpturschmuck das Wichtigste.

Von griechischem Einfluss zeigen sich im eigentlichen Indien wenig und unsichere Spuren; es verpflanzt sich auch unter allen Künsten aus naheliegenden Gründen die Baukunst am schwersten; nur in Kaçmira und den benachbarten Gränzländern wurde jene Einwirkung sichtbarer.[2])

Zu den wichtigsten der bekannten Baudenkmäler gehören die Grottentempel des Ghat-Gebirges an der Westküste Indiens in der Gegend von Bombay, besonders die Grotten von Carli und der Inseln Elephanta und Salsette, und die Tempel von Ellora weiter im Osten.[3]) Alle diese Monumente sind höchst wahrscheinlich aus der Zeit nach dem Auftreten des Buddhismus, dem ihre Bildwerke theilweise angehören, und nach der Zeit der Epen; also

aus den letzten zwei Jahrhunderten vor Chr., oder noch wahrscheinlicher aus den nächstfolgenden.[4])

Die Grottentempel sind aus dem Fels ausgehauen, meist wohl mit Benützung vorhandener natürlicher Höhlen; die Kunst ist mehr inwendig als auswendig. Der Hauptraum ist meist vierseitig, und kleinere Räume schliessen sich oft daran an. Das eigentliche, für das Götterbild bestimmte Heiligthum ist von dem Hauptraum entweder ganz gesondert, oder innerhalb desselben. Die Grotte hat fast immer eine flache Decke, getragen von starken, niedrigen, schwerfällig aussehenden Pfeilern oder Säulen, die in grader, rechtwinklig sich schneidenden Reihen oft so dicht an einander stehen, dass der Raum keinen Gesammteindruck gewährt. Wände und Decken sind gewöhnlich mit Sculpturen bedeckt, obgleich die Räume, weil ohne Fenster, meist sehr dunkel sind. Vor dem Eingang in den Tempel ist ein freier Vorhof, in welchem die Teiche für die Waschungen, Steinbänke für die Pilger, freistehende, aus dem Felsen gehauene Bildwerke etc. Die Grottentempel sind nicht einzeln, sondern fast immer in einer Mehrzahl bei einander, eine unterirdische heilige Felsenstadt bildend; oft sind mehrere Tempel wie Stockwerke über einander.[5])

Die freistehenden, aus dem Fels gehauenen Monumente haben sehr verschiedene, wahrscheinlich von der zufälligen Felsenform abhängige, oft sehr phantastische Gestalt, und haben bisweilen gar keinen innern Raum, so dass sie nur Scheingebäude sind; das Ornament herrscht vor.

Die, nicht aus dem Fels gehauenen, sondern aus Steinen gebauten Pagoden gehören hauptsächlich dem östlichen Theile der Halbinsel an. Die Grundform der Pagoden ist die pyramidale, die Höhe übertrifft aber die Länge und Breite der Basis bei weitem. Über der Grundfläche erhebt sich der thurmartige Bau in vielen, — bis fünfzehn, — senkrechten Stockwerken, von denen jedes folgende kleiner ist und durch eine Wölbung in den unteren verläuft. Pfeiler oder Säulen dienen zur architektonischen Entwickelung der Stockwerke, und zahlreiche Sculpturen bedecken meist die von der Architektur freigelassenen Stellen. Die Spitze ist meist kuppelförmig ausgehauen, und von einer Kugel überragt; bei einigen ist die Spitze fächer- oder blumenförmig. Die Höhe steigt bis über 200 Fuss. Der Eindruck des Ganzen ist ein ziemlich schwerfälliger, und durch das Übermaass von Beiwerk verwirrend; das Ornament herrscht über die Baugestalt; die Sculpturen sind augenscheinlich erst an dem errichteten Bau bearbeitet worden; an einer Pagode sind zwei, 27 Fuss von einander entfernte

Pfeiler durch eine steinerne Kette verbunden, die mit dem Pfeiler aus demselben Felsstück ausgehauen ist.[6]) Der Bau ist mehr äusserlich als innerlich; inwendig sind nur unbedeutende finstere Räume im untersten oder den zwei untersten Stockwerken, ohne weitere künstlerische Ausführung; dagegen schliessen sich aussen Höfe, mit Säulenhallen umgeben, an. Breite kupferne, stets blank erhaltene Bänder ziehen sich oft quer um die Pagoden, deren Kuppel auch manchmal mit vergoldetem Kupfer bedeckt war; fensterartige Nischen an allen Stockwerken werden bei Festen mit Lampen erleuchtet. — Die meisten der vorhandenen Pagoden reichen nicht über unser Mittelalter hinaus, sind also nicht mehr Ausdruck des ungetrübten indischen Geistes. — Von grossen Pallästen und schön gebauten Städten sprechen zwar die Epen[7]) und die Dramen,[8]) jedoch fehlen uns hinreichende Angaben über ihre Bauart.

[1]) Langlés, Monuments de l'Hindoustan, 1821; Kugler, Handb. d. Kunstgesch. 2. Aufl. S. 103 ff.; Romberg u. Steger, Gesch. d. Baukunst, 1844, I, 31 ff.; v. Bohlen, Ind. II. — [2]) Lassen, Ind. Alt. II, 1181. — [3]) Ritter, Asien, V, 669 ff.; Lassen, Ind. Alt. II, 1167. — [4]) Fergusson im Journ. of the roy. As. Soc. Lond. VIII, p. 30 ff.; Lassen, II, 517. 1173. — [5]) Kugler, S. 108; Romb. u. St. S. 39. — [6]) Romb. u. St. 49. — [7]) Lassen, Ind. Alt. II, 514. — [8]) Wilson, Theater d. H. I, 164 ff.

§ 130.

Die **Bildhauerkunst**, fast nur die religiöse Baukunst begleitend, im Dienste des Kultus und der mythischen Sage, entbehrt zu sehr der ruhigen Betrachtung der Wirklichkeit, als dass sie sich zu freier Vollendung hätte erheben können. Die Wirklichkeit, die dem Indier ihrem inneren Wesen nach ein Traumgebilde ist, wird auch in der Kunst als ein traumartiges Nebelbild betrachtet, welches jeder Laune der Phantasie sich fügen muss. Die indische Weltanschauung hat keinen festen Boden unter den Füssen, gelangt nicht zu einem sicheren Blick in das wirkliche Dasein, und kann in demselben auch keine Wahrheit finden. Die sinnliche Welt ist als ein unwahres Sein nicht im Stande, die höheren Ideen durch ihre Gestalten auszudrücken; die Phantasie muss das Unnatürliche wählen, um Geistiges darzustellen; riesenhafte Grösse, mehrere Köpfe auf einem Körper, ein Elephantenkopf auf einem menschlichen Leibe, viele Arme bei den meisten Götterbildern müssen die übermenschliche Macht ausdrücken; an die Stelle der reinen Gestalt tritt das widernatürliche Symbol, an die Stelle der Schönheit prunkender Schmuck. Der von geschichtlicher Thatkraft wenig durchdrungene, mehr dem Allleben passiv und weiblich sich hingebende Geist der Indier prägt sich auch in ihren Bildwerken aus; nicht die männliche Kraft und

Stärke, nicht das kühne Handeln und Vorwärtsschreiten wie in den griechischen Bildwerken tritt uns hier entgegen, sondern vielmehr die beschauliche Ruhe bewegungsloser, in sich versunkener Gestalten; die weichen, auch bei Männergestalten halb weiblichen, kraftlosen Züge und Formen bilden keine männliche Schönheit; nur weibliche Gestalten, aber die weichen Formen ins Üppige ausbildend, erheben sich zu künstlerischer Schönheit; der ganze indische Geist ist weiblich; weiche Anmuth überragt die Kraft.

Die bildende Kunst gehört natürlich nicht der viel mehr dem Übersinnlichen zugewandten Veda-Zeit an, sondern der epischen, welche die abstracten Gedanken in die Sinnenwelt verkörperte; Mythologie und Sage ist der Gegenstand der Kunst. Wirkliche Statuen sind fast nur die eigentlichen dem Kult angehörigen Götterbilder, manchmal so kolossal, dass die Tempelmauer erst um das Bild herum aufgeführt werden musste.[1]) Die meisten Bildwerke waren aber hohe Reliefbilder, die an den Wänden der Tempel angebracht waren. Die menschlichen Figuren der ältesten Bildwerke sind fast alle nackt, nur mit reichem Schmuck an Kopf, Hals und Armen. An den weiblichen Gestalten treten die vollen Brüste und die schwellenden Hüften auffallend hervor, wie auch in der Poesie die Schilderung der weiblichen Schönheit sich mit Vorliebe dieser üppig-sinnlichen Seite zuwendet.[2]) Der Schmuck der Götterbilder durch Armringe, Ketten, Kopfschmuck etc. von Gold und Edelsteinen war oft sehr kostbar; — die Bildwerke waren meist bunt übermalt. Manche Sculpturen erheben sich zu hoher künstlerischer Schönheit[3]) und erinnern an griechische Kunst; inwieweit letztere eingewirkt, ist noch nicht auszumachen. — Nachahmungen von Thieren, oft im kolossalen Maassstabe aus dem Fels gehauen, zeigen bisweilen eine vollendete Kunstfertigkeit.

Die Malerei älterer Zeit, wahrscheinlich wenig entwickelt, zuerst in den Commentaren des Manu erwähnt,[4]) ist uns nur aus neuester Zeit näher bekannt,[5]) wo der fremde Einfluss bereits lange eingewirkt hat. In den Dramen werden oft Porträte erwähnt und zwar in einer eine hohe Vollkommenheit voraussetzenden Weise.[6])

[1]) Wilson, Theater der Hindus, S. 170. — [2]) Ardschuna's Himmelsreise, v. Bopp. S. 10. — [3]) z. B. Transact. of th. R. As. S. II. — [4]) Manu, X, 100. — [5]) Kugler, Kunst-Gesch. S. 124 (2. Ausg.); Bohlen, Indien II, 201. — [6]) Sakunt. v. Meier, S. 126; Wilson, a. a. O. II, 18. 27. 147. 154. 160.

§ 131.

Die **Musik**, meist nur als Gesang, ist beim Kult viel in Anwendung, und vom Volke geliebt,[1]) im Himmel selbst von den

Gandharven vertreten,[2]) — hat sich aber dennoch, wie es scheint, zu keiner hohen Ausbildung erhoben,[3]) und Sänger und Musiker werden selbst von Manu mit Verachtung genannt;[4]) Lehrbücher über die Musik werden erwähnt,[5]) doch ist das Nähere nicht bekannt.

Die **Poesie** liegt dem Indier sehr nahe. In den wallenden Nebeln der indischen Weltanschauung kann die losgelassene Phantasie hemmungslos schalten. Dem Chinesen ist alles fest, geordnet und bestimmt; das unmittelbare Dasein ist die Wahrheit, er hat einfach zu schauen und zu beobachten, nicht eine andre, eine eigne Welt dichtend sich zu schaffen; der Chinese ist durch und durch prosaisch. Der Indier aber kann sich nicht an das wirkliche Dasein vertrauungsvoll hingeben; was er schaut, das ist das Wahre nicht; das Wahre ist hinter den Dingen; die Natur blickt ihm überall geheimnissvoll entgegen, denn was er vor Augen hat, ist nur die unwahre Hülle eines Vorborgenen, was er eben nicht sieht; die ganze indische Weltbetrachtung ist mystisch. Das Wahre kann nicht geschaut, sondern nur gedacht werden, es wird nicht empfangen, sondern durch eigne Thätigkeit des Menschen erzeugt; der Gedanke aber unter sinnlich-anschaulicher Form ist schon Poesie, und diese tritt auch leicht ganz an die Stelle des reinen Gedankens, zu diesem sich verhaltend wie die sichtbare Welt zu dem unsichtbaren Brahma. Und wie Brahma träumend die Welt erschafft, so schafft sich auch der Mensch träumend und dichtend eine eigene Welt. Das ganze indische Geistesleben ist Wahrheit und Dichtung; für uns, nicht für den Indier ist Poesie und Wissenschaft getrennt; die älteste Weisheit erscheint in poetischer Form; Poesie und Philosophie verschmelzen oft völlig. Auch in der Auffassung der Geschichte eint sich die Wahrheit mit der Dichtung; die Geschichte ist für den Indier nur als Epos.

Auch in der Form der Darstellung gehen Poesie und Prosa in einander über, jene tritt am frühesten auf, diese ist in den didaktischen Vedentheilen, einfach, kurz, oft den Gedanken nur andeutend; in dem epischen Zeitalter aber tritt die Prosa fast ganz zurück, und selbst rein philosophische Schriften erscheinen in rythmischer Form; in den Fabelwerken ist prosaische und poetische Form bunt gemischt.[6])

Die indische Poesie beginnt mit der Lyrik, und geht durch das Epos zum Drama; die Didaktik zieht sich durch alle diese Formen hindurch. Die Lyrik ist das dem weiblichen Charakter der indischen Weltanschauung am nächsten Liegende; der

Mensch fühlt sich von der objectiven göttlichen Macht getragen und geleitet, er staunt die göttlichen Naturmächte an, jubelt im Vollgefühl ihrer Herrlichkeit, oder bittet um ihre Hilfe. Die ältere Lyrik, die der Veden, ist natürlich religiös; sie ist sehr eintönig, in einem engen Kreise von Gedanken sich bewegend, und fort und fort dasselbe wiederholend, kurz im Ausdruck, abgebrochen, springend, stürmisch, oft glühend im Gefühl und in dem poetischen Bilde. Wir haben schon Beispiele davon früher gehabt. Später entwickelte sich auch eine weltliche Lyrik, oft sehr innig und zart, oft lüstern und üppig; jedoch sind die uns bekannten Lieder dieser Art erst seit der Zeit des Kalidasa.

[1]) Arrian, Exp. Al. VI, 3, 5. — [2]) Ardsch. Himmelsreise, p. 7.11. — [3]) Bohlen, II, 193. — [4]) Manu, VIII, 159; XI, 65. — [5]) Weber, Lit. 239. — [6]) Ebend. S. 173.

§ 132.

Die epische Poesie, erst nach der Vedenzeit sich entwickelnd, wo das emporblühende Volksleben die düstere Gewalt der alten, grossen Ideen etwas abgeschwächt und ein regeres Interesse an der bewegten Wirklichkeit erzeugt hatte, vertritt gewissermassen die Weltanschauung der beiden weltlichen Kasten im Gegensatz zu der strengeren und geistigeren der Brahmanen. Die Brahmanen werden zwar in den grossen Epen mit höchster Ehrfurcht behandelt, und die himmelbezwingende Macht der grossen Asketen mit den lebhaftesten Farben geschildert, aber diese dunkelfarbigen Gestalten bilden doch eigentlich nur den hebenden Hintergrund für die bunten und bewegten Gruppen des Vordergrundes, welche ein lebendiges Bild des kräftigsten Heldenthums geben; das kräftige Wesen des indogermanischen Völkerstammes verleugnet sich selbst unter dem glühenden Himmel der indischen Entsagungs-Weisheit nicht.

Die beiden grossen Epen, Ramájana und Mahabhárata, behandeln geschichtliche Stoffe, und stellen meist Heldenkämpfe dar; die Haupthelden sind aber Götter in Menschengestalt oder Göttersöhne. Das indische Bewusstsein drängt selbst im Heldengedicht den Menschen zurück; das göttliche Sein ist das Eine und Alles, und wo sich die dichtende Phantasie in die Wogen des bewegten Lebens wirft, da lässt sie die Götter vom Himmel herabsteigen, um die grossen Thaten zu vollbringen. Bei Homer mischen sich die Götter auch in den Kampf, aber sie sind nicht die Hauptpersonen, sie helfen nur ihren Freunden aus der Noth, oder spinnen Intriguen, oder reizen die Menschen zum Kämpfen auf, oder blamiren sich; die menschlichen Helden ste-

hen entschieden im Vordergrunde; — in den indischen Epen sind die Menschen nur der Tross, haben nur Nebenrollen, die Götter führen den Hauptkampf. Mag daher auch das zweite Epos vielleicht von Homer's Dichtungen nicht unberührt geblieben sein, der Unterschied der indischen Dichtung von der griechischen bleibt doch immer ein wesentlicher. Die Darstellung, an poetischer Vollendung oft unbedenklich den homerischen Gesängen zur Seite zu stellen, farbenreich, anschaulich, malerisch, kräftig, oft sehr zart und naiv, ist in dem zweiten Epos oft durch später eingefügte, zum Theil ganz ungehörige Episoden unterbrochen. Diese Epen bekunden vielfach eine hohe sittliche Reife, edle Gesinnung und volle Gemüthstiefe; hier und da werden aber üppige Bilder mit sichtlich verweilendem Behagen gezeichnet.

Das didaktische Element verbindet sich schon früh mit dem epischen in der dem indischen Geiste so natürlichen Thierfabel. So wenig wie zwischen den mythologischen Göttern und den Menschen, so wenig ist auch zwischen den Menschen und den Thieren ein wesentlicher Unterschied; in allen Geschöpfen waltet als das wahre Wesen das Brahma; die Naturdinge und die geistigen Wesen sind nur dem Grade nach unterschieden, und gehen, besonders in der Seelenwanderung, in einander über; aus allen Naturwesen blickt dem Indier Vernunft und Seele entgegen; daher spielen schon im Epos neben den Göttern auch Affen und Elephanten eine bedeutende Rolle, und die epische Erzählung umspannte eben so gut die Thierwelt wie die Götterwelt. Eigentlich hat der Indier bloss Götter- und Thier-Epos, und das rein menschliche fehlt fast ganz. Die ursprünglich ganz harmlose und ohne Absicht dichtende Thiersage ging aber bei der sich sofort aufdrängenden Vergleichung der scharf hervortretenden Thier-Charaktere mit den menschlichen ganz von selbst in absichtliche Beziehungen, in Parabel und Fabel über, wie ja auch die ursprünglich ganz harmlose deutsche Thiersage allmählich einen satyrisch-didaktischen Charakter annahm.

Die Epen sind in Slokas, Doppelversen, jeder zu 16 Silben in zwei gleichen Theilen mit vorherrschend jambischem Tonfall geschrieben. Das Ramajana [„Wandel des Rama“], 24000 Slokas enthaltend, von einem Dichter (Valmiki) herrührend und durchaus ein einiges, zusammenhängendes Ganze, poetisch höher stehend als das Mahabharata, ist einige Jahrhunderte vor Chr. gedichtet. Rama ist eine Verkörperung des Vischnu; das Epos schildert seinen Kriegszug gegen einen König auf Ceylon, der ihm seine Gattin ge-

raubt hatte.[1]) — Das Mahabharata, jünger als das vorige, wahrscheinlich einige Jahrhunderte vor Chr. begonnen, aber in seinem allmählichen Wachsthum bis ins dritte Jahrh. nach Chr. sich hinziehend,[2]) enthält 100000 Slokas, und viele zum Theil sehr liebliche, aber manchmal sehr ungehörige Episoden, zu denen auch die berühmte Bhagavadgita gehört, eine lange theosophische Erörterung, die seltsam genug im Angesicht zweier zur Schlacht bereiten Heere durchgeführt wird. Der Hauptinhalt des eigentlichen Epos ist ein alter Kampf zweier verwandten Heldengeschlechter, der Kurus und der Pandus, um die Herrschaft. Zu den schönsten Episoden gehört das Gedicht Nalas.[3]) Dass Homer's Dichtungen zu dieser Zeit in Indien bereits bekannt gewesen und auf die Abfassung des Mahabharata einigen Einfluss hatten, ist weder unmöglich, noch unwahrscheinlich.[4])

Ein tiefes Gemüth und zarte sittliche Gesinnung spricht sich vielfach in den epischen Gedichten aus; wir geben einige Beispiele aus dem Mahabharata. Die fürstlichen Söhne Pandu's kommen mit ihrer alten Mutter auf der Flucht in einen Wald; Bhimas, der Starke, wacht, während die Brüder und die Mutter schlafen. Da spürt sie Hidimba, der menschenfressende Riese, und sendet seine Schwester hin, sie auszuspähen; diese aber, von Liebe zu Bhimas ergriffen, beschliesst seine Rettung, und in zarte Menschengestalt verwandelt, warnt sie zärtlich den Bedrohten und verlangt ihn zum Gatten.

»Leib und Seele mir zwang Sehnsucht; mir, die huldiget, huldige!
Retten werd' ich dich, Machtvoller, vor dem Riesen, der Menschen frisst.
Auf Höh'n werden wir froh wohnen; sei mein Gatte, o Trefflicher!
Ich durchwandre der Luft Räume, wo michs gelüstet, zieh ich hin.
Unaussprechliche Lust koste, hier und dorten, mit mir vereint.«

Bh.: »Mutter, Brüder gesammt, alle, wie den ältesten, den jüngsten so,
Wer mag, der edlen Sinn heget, die verlassen, o Riesin, sprich!
Meines Gleichen wer mag schlafend diese Brüder, die Mutter hier
Einem Riesen als Speis' lassend, fröhnend der Lust von dannen gehn?«

Riesin: »Was dir lieb ist, vollzieh'n will ich, wecke sämmtlich die Schlafenden,
Retten will ich sie alle gern vor dem Riesen, der Menschen frisst.«

Bh.: »Die behaglich allhier schlafen, Mutter, Brüder, o Riesin, wie?
Soll ich diese aus Furcht wecken deines Bruders, des grausamen?
Riesen sind nicht, o Furchtsame, fähig zu tragen meine Kraft.
Geh' oder bleibe nun, Holde! was dir gefällt, vollbringe das;
Oder schicke mir ihn, Schlanke, den menschenfressenden Bruder her!“

Da stürzt grimmig der Riese herbei, der untreuen Schwester den Tod drohend.

Bh.: »Warum, Hidimba, denn wecken sie, die wonnigen Schlafs sich freun?
Auf mich stürze heran, Schnöder, alsbald, Riese, der Menschen Feind,
Auf mich heran, den Muthvollen, ein Weib wollest du tödten nicht.

Gar nicht hat ja gefehlt diese, hat ein Andrer an ihr gefehlt;
Ist's doch nicht eigner Will' deren, wenn in Liebe sie mir geneigt.
Anangas [S. 274] hat gewollt also, der zum Innern des Leibes dringt.
Mir stehe nun, o Ruchloser! Ein Weib wollest du tödten nicht.«

Es folgt ein gewaltiges Ringen der Starken; Bhima schleppt den Riesen eine Strecke fort.

»Aber der Riese nun zornig, überwältigt vom Pandavas,
Mit den Armen ihn umschlingend stösst aus ein schreckliches Geschrei.
Drauf schleifet Bhimas ihn wieder, mit Gewalt der Gewaltige;
Keinen Lärmen, ihm zurufend, schlafen hier meine Brüder sanft.
Also zogen sie sich beide, einander die Gewaltigen.«

Die Brüder erwachen und umringen die Kämpfenden, feuern den Bruder an, aber mischen sich ritterlich nicht in den Kampf, und der Riese wird getödtet, und sein Leichnam von Bhimas mitten entzwei gebrochen.[5]) — In einer nahen Stadt wurden die Flüchtigen von einem armen Brahmanen gastfreundlich aufgenommen; diese Stadt musste einem in der Nähe hausenden Riesen täglich einen Menschen zum Fressen geben; die Reihe kam nun an den Brahmanen; trauernd sitzt die Familie, klagend ob ihres Schicksals. Der Brahmane:

»Schmach dem Leben, dem wehvollen, bestandlosen, in dieser Welt,
Wurzel des Leids ist's, abhängig, mit Drangsalen erfüllet ganz.
Ein gewaltiger Schmerz haftet am Leben; Leben ist nur Leid;
Wer da lebet, der muss dulden die Schmerzen, die ihm nahen gewiss...
Nun ist mein eigner Tod nahe, denn ich könnte ja keineswegs
Eines der Meinen aufopfern, lebend selbst wie ein Bösewicht.
Dich, die rechtlich gesinnt, Fromme, stets der Mutter vergleichbar mir,
Die von den Göttern als Freundin mir Beschied'ne, mein höchstes Gut,
Welche die Eltern einst gaben als Gefährtin des Hauses mir,
Die edele und sittsame, meiner Kinder Gebärerin,
Dich kann um eignen Seins Fristung, die Gute, die kein Leid gethan,
Ich dem Tode nicht preisgeben, mein ergebenes, treues Weib.
Doch wie kann ich den Sohn lassen, ihm entsagen, der noch ein Kind,
In der Jugend ihn aufopfern, noch entblösst von des Kinnes Flaum?
Sie, die Brahma, der hochgeist'ge, für den Gatten gebildet hat,
Die ich selber gezeuget habe, die Jungfrau, könnt' ich lassen sie?
Einige glauben: den Sohn liebet mehr der Vater mit Zärtlichkeit;
Er liebt die Tochter mehr, andre; ich aber liebe beide gleich.
Sie, welche Welten trägt in sich, Nachkommen, ewige Wonne dann,
Meine Tochter, die Sündreine, wie könnte ich entsagen ihr?
In unendliche Noth sank ich, kann dem Unglück entrinnen nicht.
O des Elendes! wo finde ich Zuflucht mit den Meinigen?
Besser dass wir gesammt sterben! denn zu leben ertrag ich nicht.«

Die Gattin:

»Nicht musst du also wehklagen, wie aus niedrigem Stande wer. —
Unvermeidlich Geschick heischet, dass Menschen all dem Tode nahn;

Was unvermeidlich ist aber, darum ziemt sichs zu klagen nicht.
Gattin, Tochter und Sohn, all diess wünschet zu eignem Heil der Mann.
Darum hemme den Gram weise; selber werde ich gehn dahin.
Der Gattin höchste Pflicht ist es, eine ewige, auf der Welt,
Dass sie das Leben aufopfere, wo es des Gatten Wohl erheischt.«

Sie zeigt ihm, wie sein Tod den Untergang der Familie herbeiführen werde, sie werde als Wittwe, schwach, von Männern umgarnt, den Pfad der Tugend nicht bewahren, die Tochter vor Verführung nicht schützen, und den Sohn nicht weise erziehen können.

»Der Frauen höchstes Glück ist es, vor dem Gatten den hehren Gang
Zu gehn; zu leben frommt Kindern; diess wissen Pflichterfahrene.
Mehr als Opfer und Selbstzähmung, als Buss' und frommer Gaben viel
Ist der Gattin Beruf Sorge für ihres Gatten Wohlergehn.
Lasse mich meiner Pflicht huld'gen, und errette dich selbst durch mich.
Gieb mir Befehl, o Ehrwürdiger, und erhalte die Kinder mein etc.«
Diese Rede der Frau hörend drückte der Gatte sie an die Brust,
Thränen vergiessend allmählich, mit der Gattin betrübet sehr.

Hierauf bietet die Tochter zum Opfer sich an; der Kinder Pflicht sei es, die Eltern zu retten; die Tochter sei das werthloseste Glied der Familie; des Vaters beraubt, würde sie untergehen, den Vater aber rettend habe sie Grosses vollbracht.

Diese Klage, die vielfältige, vernehmend, weineten daselbst
Vater, Mutter, betrübt beide, und es weinte die Tochter auch.
Sehend diese gesammt weinend, fing das Söhnchen zu reden an,
Die beiden Augen weit öffnend, lallt es stotternd die Worte her:
»Vater, nicht weine! nicht, Mutter, o meine Schwester weine nicht!«
Und mit lächelndem Mund ging es einzeln zu einem jeden hin,
Dann einen Grashalm aufhebend, sprach es entzücket wiederum:
»Hiermit will ich ihn todtschlagen, den Riesen, der die Menschen frisst.«
Obwohl bittrer Schmerz jene, die Hörenden, umfangen hielt,
Erfüllte doch des Kindes Lallen mit unendlicher Freude sie.«

Bhimas erbietet sich zur Hilfe, bekämpft und bewältigt dann den Riesen.[6])

In der Episode desselben Epos Savitri,[7]) wählt die Tochter eines Königs sich den in Waldeseinsamkeit lebenden Sohn eines vertriebenen blinden Königs zum Gemahl, obgleich ihr verkündet worden, er werde nur noch ein Jahr leben. Gattin geworden legt sie allen Schmuck ab und kleidet sich in das Gewand der Einsiedlerinnen, in Liebe den Gatten erfreuend. Aber als das Jahr seinem Ende sich neigt, erfüllt Gram ihr Herz in der Erinnerung an die Verkündigung, und sie vollbringt eine schwere Selbstqual. Als an des Jahres letztem Tage ihr Gatte in den Wald geht, Holz zu fällen, begleitet sie sorgend denselben. Bald aber klagt er über Ermüdung und Schmerzen, und sein Haupt auf Savitri's Schooss gelegt,

schlummert er ein. Jama sich nahend nimmt seine Seele von dannen. Savitri aber folgt ihm nach, seine Weisung zur Rückkehr nicht beachtend; „wohin geführt wird mein Gatte, dahin habe auch ich zu gehen"; diess ist Pflicht, eine ewige"; und obgleich Jama, von ihren sinnigen Reden erfreut, ihr die Erfüllung vieler Wünsche gewährt, Heilung und Herrschaft für ihres Gatten blinden und vertriebenen Vater, hundert Söhne für ihren eigenen Vater etc., lässt sie dennoch nicht ab, ihm zu folgen, und die Verheissung noch eines höchsten Wunsches empfangend, spricht sie: „Als Gnade wähle ich; es lebe dieser Satjavan, denn wie eine Todte bin ich ohne den Gatten. Ich begehre ohne den Gatten kein Vergnügen; ich begehre ohne den Gatten nicht den Himmel; ich begehre ohne den Gatten nichts Liebes; des Gatten beraubt vermag ich nicht zu leben." Und sie erhält die Gewährung der Bitte. Savitri kehrte zurück, wo ihres Gatten todter Körper lag, setzte sich zu ihm, und legte sein Haupt auf ihren Schooss; „und Besinnung erlangte Satjavan, und sprach zu Savitri, wie von einer Reise zurückgekehrt, mit Liebe aufblickend wieder und wieder: Sehr lange habe ich geschlafen, warum hast du mich nicht geweckt? wo ist jener Mann, der Schwarze, welcher mich fortzog? — Sehr lange hast du geschlafen auf meinem Schooss, Herrscher der Männer! Weggegangen ist der glückselige Gott, der Bändiger der Geschöpfe, Jama." Da es unterdess Nacht geworden, und der Weg nicht mehr sichtbar ist, wehklagt Satjavan, dass seine Eltern angstvoll seiner harren; sie suchen den Weg durch das Dickicht, während der Vater, sehend geworden, und die Mutter den Wald suchend durchstreifen; endlich kommen die Verlornen in der Hütte an, wo die zurückgekehrten Eltern von den tröstenden Brahmanen umringt sitzen, und Savitri macht ihr Geheimniss den Jubelnden kund; und Jamas Verheissungen erfüllten sich alle.

In einer andern Erzählung des Epos beschützt ein König eine zu ihm sich flüchtende Taube, die von einem Habicht verfolgt wird; und als dieser auf seinem Anrecht an die Taube besteht, schneidet endlich der König sich von seinem eigenen Fleische für den Habicht so viel heraus, als die Taube wog; aber die Taube wurde immer schwerer, und der König stieg zuletzt selbst auf die Wage; da gab sich der Habicht als Indra zu erkennen, und erhob den Liebevollen in den Himmel.[8])

Die **Thiersage** und die **Fabel** ist schon vor Alexander bestimmt vorhanden;[9]) aber die uns bekannten Sammlungen, von denen die älteste das Pantschatantrum [das Fünftheilige], die bekannteste aber der **Hitopadesas** [freundliche Unterweisung] ist, sind erst

aus dem Anfange unseres Mittelalters. Die Darstellung des Hitopadesas ist Prosa mit untermischten Versen, oft sehr breit und weitschweifig, bisweilen treffend, oft aber auch fade und unnatürlich; der natürliche Charakter der Thiere ist nicht immer beobachtet. Von Indien aus verbreitete sich dieser Fabel-Stoff über das westliche Asien und von da nach Griechenland; viele unserer volksthümlichsten Fabeln stammen aus Indien.[10]) Die zum Theil in Mährchen übergehenden Fabeln und die Epen gaben wahrscheinlich die Veranlassung und zum Theil auch den Stoff zu der von den Arabern bearbeiteten Mährchensammlung der „1001 Nacht.“[11])

[1]) Lassen, Ind. Alt. I, 482 ff.; II, 499; A. Weber, Ind. Litt. S. 180; Bohlen, II, 336. — [2]) Weber, Ind. Stud. II, 161 etc. 404; dess. Ind. Litt. S. 172; Lassen, I, 482 ff. — [3]) N. ed. Bopp; deutsch v. Kosegarten, v. Bopp; frei überarbeitet von Rückert, frei und verkürzt von Holtzmann. — [4]) Weber, Ind. Stud. a. a. O. — [5]) Bopp, Ardschuna's Reise, S. 15 etc. — [6]) Ebend. S. 29 etc. — [7]) Bopp, die Sündfluth, 1829. S. 11 etc. — [8]) Holtzmann, Ind. Sagen, I, S. 81. — [9]) Lassen, Ind. Alt. I, 839; II, 501. — [10]) Ebend. II, 628 ff. — [11]) Reinaud, Mém. sur l'Inde, p. 134.

§ 133.

Das Drama, aus den mit Gesängen begleiteten Tänzen bei religiösen Feierlichkeiten entsprungen,[1]) und in den dialogischen Stücken der Epen bereits angedeutet, ist erst sehr spät, wahrscheinlich erst nach Christi Geburt, und nicht unwahrscheinlich durch Anregung von Seiten der im westlichen Indien und in Baktrien ansässigen Griechen wirklich ausgebildet worden; einer sehr schnell vorübereilenden Blüthe ging ein sehr geringer Anfang voran, und ihr folgte ein schneller Verfall; der hochpoetische Kâlidâsas hat keine bedeutsamen Vorgänger und Nachfolger; das erste uns bekannt gewordene Drama, Kâlidásâs Sakuntala, ist auch das vollkommenste. Die Mythologie spielt dabei natürlich, wie im Epos eine bedeutende Rolle.

Das Drama hat einen stark hervortretenden lyrischen Charakter, weniger Entwickelung als Schilderung, weniger Handlung als Ereigniss, weniger Thatkraft als Gefühl; das Zärtliche herrscht vor. Das Trauerspiel fehlt. Das indische Gemüth neigt zwar zur Wehmuth, aber das ist eine weibliche; zur eigentlichen Tragödie fehlt dem Indier das volle Bewusstsein der starken Persönlichkeit, welche in eigner Kraft und Selbstständigkeit mit dem allgewaltigen Schicksal ringt; der Indier ist mehr entsagend als handelnd, mehr leidend und fühlend als widerstehend. Das Drama ist Schauspiel, das Ende ein versöhnendes; Trauriges und Komisches in Shakspearescher Weise gemischt; der Stoff meist Liebe, oft aus der mythologischen Sage

entnommen, in leichteren Stücken auch aus dem gewöhnlichen Leben. Zur Zeit des Verfalles wurden in völliger Verkennung der Poesie auch philosophische Dramen gedichtet, in denen abstracte Begriffe, wie Vernunft, Tugend, Erkenntniss, Entsagung etc. in personificirter Weise auftreten. Viele Spiele waren blosse Schaustücke, für das Auge berechnet, wobei die Rede Nebensache war.

Die ältesten indischen Dramen gehören alle dem westlichen Indien an, wo die Berührung mit den Griechen lebhafter war; leicht möglich, dass die vorhandenen dramatischen Elemente sich durch die Anschauung griechischer Dramen entwickelten.[2]) Wilson zählt im Ganzen 60 indische Dramen, von denen aber die meisten nur dem Namen nach bekannt sind.[3]) — Kalidasas lebte wahrscheinlich am Ende des zweiten Jahrh. nach Chr., vielleicht auch noch etwas später,[4]) der Brahmanenkaste angehörig, am Hofe eines mächtigen Königs; seine Sakuntala überragt an Schönheit ein anderes ihm zugeschriebenes Drama: „die durch Heldenkraft gewonnene Urvaçi;" noch älter vielleicht ist das Drama Mrichchakatika von unbekanntem Verfasser.[5])

Die Dramen zeigen meist einen zarten Sinn für das Schickliche; Tod oder Mord soll den dramatischen Regeln nach nicht dargestellt werden, eben so wenig aber auch Küssen, Essen, Schlafen etc.;[6]) indess finden wir in den Dramen selbst diese Regeln nicht grade beobachtet,[7]) und wir sehen allenfalls einer Prinzessin sich selbst zum Aufhängen die Schlinge um den Hals legen;[8]) auch die häufigen Schlägereien scheinen des Publikums Beifall gehabt zu haben. Die Stücke sind bisweilen sehr lang, bis fünf Stunden dauernd; bei den grösseren sind fünf bis zehn Acte, denen gewöhnlich noch ein Prolog, meist in dialogischer Form, vorausgeht, in welchem der Schauspieldirector meist nur Vorbereitungen zu der Aufführung trifft, bisweilen aber in den Inhalt des Dramas einführt; ein Segenswunsch oder ein Gebet beginnt denselben, und schliesst ebenso das Stück.[9]) — Die in den Ernst verflochtene Komik ist oft glücklich. Ein ausgebeutelter Spieler flieht z. B., da er nicht bezahlen kann, in einen Tempel und stellt sich als eine Götterbildsäule auf einen Pfeiler, wird aber von seinen Verfolgern erkannt und möglichst geängstigt; da er unbeweglich bleibt, setzen diese sich hin und würfeln, und alsbald springt der Spielfreund von seinem Fussgestell, mischt sich ins Spiel und wird festgenommen; da beredet er leise jeden der zwei Gläubiger ihm die Hälfte der Schuld zu erlassen, und da es jeder einzeln ihm zugesteht, erklärt er, nun sei ihm also die ganze Schuld erlassen, da jeder ihm die Hälfte der-

selben geschenkt.[10]) — Eine gewöhnliche Figur in den grösseren Dramen ist die eines halb witzigen, halb lächerlichen Komikers, der als Gefährte eines Fürsten auftritt, eine Art Sancho Pansa, ein Gemisch von witziger Schlauheit und gutmüthiger Einfalt, merkwürdigerweise immer ein Brahmane, ein Beweis, dass diese Dramen schon einer Zeit angehören, in welcher das religiöse Bewusstsein im Sinken war. Aus späterer Zeit finden sich auch niedrige Possen vor, in denen Brahmanen, Fürsten etc. verspottet werden, und oft sehr schmutzig sind.[11]) Bisweilen herrscht die Form des lyrischen Gesanges so vor, dass das Drama in das Singspiel übergeht.[12]) Der ursprünglichen Form des Dramas entspricht wahrscheinlich das Idyll Gitagovinda, welches die Liebe des Krischna zu einer Hirtin darstellt, oft sehr zart, bisweilen aber ins Lüsterne übergehend.[13]) — Beliebt waren auch Schaustücke, bei denen die Rede Nebensache war, und es eben nur viel zu sehen gab, Erstürmungen von Städten, Schlachten etc.; sogar die Bereitung des Amrita durch Umrühren des Oceans wurde dargestellt.[14]) Diese Darstellungen gehören mehr in das Gebiet der Pantomime und der Procession als in das des Dramas. Wie sehr sich nach der entgegengesetzten Seite hin die Poesie verirren konnte, beweist das philosophische Drama Probodha-Chandrodaya, oder „die Geburt des Begriffs," wahrscheinlich aus dem zwölften Jahrh. nach Chr.,[15]) — eine dramatische Allegorie, als Dichtung völlig verunglückt, und nur in wissenschaftlicher Hinsicht von Werth.

Die Darstellung der Dramen ist vorherrschend Prosa, nur bei den gehobeneren und mehr lyrischen Parthieen werden Verse eingeflochten. Merkwürdig ist es, dass fast immer verschiedene Dialekte in demselben Stücke vorkommen; die Haupthelden sprechen Sanskrit, die andern sprechen in Volksdialekten, die für bestimmte Rollen auch durchaus feststehend sind; der Indier liebt einmal die Menschheit in feste Unterschiede zu gliedern; die Dialekte in den Dramen sind gewissermassen ein sprachliches Kastenwesen.

Äussere Scenerie war, wie es scheint, sehr wenig, und das Meiste blieb wohl der Phantasie überlassen; besondere Theatergebäude gab es nicht; die Stücke wurden in Hallen, Sälen, Höfen oder im Freien aufgeführt.[16]) Die vorhandenen Dramen scheinen oft viel Apparat zu erfordern, wie in der Luft schwebende Wagen etc.; indess mag hierbei wohl auch viel naive Zumuthung an des Zuschauers Phantasie gemacht worden sein. Weibliche Rollen wurden meist auch von Schauspielerinnen gegeben, bisweilen aber auch von Männern.[17]) Die Aufführung von eigentlichen Dramen war nicht ein alltägliches Vergnügen, sondern fand nur bei grossen

öffentlichen oder Privatfestlichkeiten statt; das Schauspiel muss überhaupt nach der kurzen Blüthezeit nur sehr vereinzelt vorgekommen sein, denn die arabischen Berichterstatter des Mittelalters erwähnen nur Tänze, aber gar keine Schauspiele.[18])

Wenn, wie es wahrscheinlich ist, das eigentliche Drama der Indier durch Anregung von Seiten der Griechen entstand, so hat es sich dennoch selbstständig entwickelt; ein so reich begabtes Volk steht zu blosser Nachahmung zu hoch. Trotz vieler Anklänge an das griechische Drama in der Theorie und in der Ausführung sind die Unterschiede doch auch ganz wesentlich. Das indische Drama ist weiblich, das griechische männlich, — jenes lyrisch und schildernd, dieses handelnd, — jenes lieblich, zart, sinnig, dieses gewaltig, — jenes idyllisch, dieses grossartig; jenes in glühender Farbenpracht einer hochwogenden Phantasie, dieses in ernster einfacher Würde allen Flitter verschmähend, in strenge Gemessenheit das Furchtbare bindend; in jenem wechselt feierlicher Ernst mit witziger Komik ab, in diesem ist das Tragische und Komische völlig getrennt. Das indische Drama gleicht mehr dem neueren, wie es durch Shakspeare sich bildete, als dem klassischen. Auch die äussere und innere Einrichtung des indischen Dramas ist anders als bei den Griechen. Die bestimmte Gliederung in Acte, die mit Poesie untermischte Prosa, die Anwendung verschiedener Dialekte, das Fehlen des Chores, die meist grosse Zahl der Personen, der bunte Wechsel von Ort und Zeit — unterscheiden das indische Drama sehr bedeutend von dem griechischen.

[1]) Lassen, Ind. Alt. II, 502 etc.; Bohlen, II, 396 etc. Wilson, Theater der Hindus, 1828, I, 3 ff. — [2]) Weber, Ind. Litt. S. 192. — [3]) Wilson, Th. d. H. I, 73. — [4]) Lassen, Ind. Alt. II, 1158; Weber, a. a. O. S. 187 etc. — [5]) Lassen, II, S. 1157. — [6]) Wilson, Theater d. H. I, 14. — [7]) Siehe ebend. I, 142. 228. — [8]) Ebend. II, 173. — [9]) Wilson, I, 24 etc.; II, 198. — [10]) Wilson, Theater, I, 122 etc. — [11]) Wilson, I, 20. — [12]) Ebend. I, 344. — [13]) Git. v. Lassen, Proleg. — [14]) Wilson, I, 17. 18. — [15]) Deutsch [v. Goldstücker] 1842. — [16]) Wilson, I, 68. — [17]) Ebend. II, 16. — [18]) Reinaud, Mém. sur l'Inde, p. 231.

Fünfter Abschnitt.

Das sittliche Leben.

§ 134.

Die Sittlichkeit der Indier muss eine ganz andere sein als die der activen, der Geistesvölker, aber auch anders als die der Chinesen. Die Sittlichkeit will ihrer Idee nach ein Reich des vernünftigen freien Geistes, ein Reich Gottes, erbauen, will

das göttliche Gesetz in freier Anerkennung verwirklichen; sie setzt also jedenfalls das wahre und rechtmässige Dasein des einzelnen, freien Menschengeistes und das der Creatur überhaupt voraus; das Reich Gottes soll ja nicht ein vorübergehendes Wolkengebilde, ein luftiger Traum sein, sondern soll wirklich werden und soll dauern. Bei dem Indier aber ist die Nichtigkeit das Wesen des Daseins, und nichts kann wahrhaft sein und bleiben als die einige Gottheit, die nichts anderes duldet als sich selbst und keiner Creatur ein wirkliches Dasein giebt. Auf dem rastlosen Wogenschlage des Lebens kann der Mensch wohl für eine kurze Fahrt ein schwaches Fahrzeug sich bauen, aber keinen Bau für die dauernde Zukunft begründen; Brahma will nicht die bleibende Creatur, und des Brahmanen Streben kann nur darauf gerichtet sein, sich von dem unwahren Dasein zu befreien, nicht aber, das Dasein zu einem wahren und vollkommnen gestalten zu wollen; es kann nicht ein Reich Gottes wirklich werden, denn alles Dasein ist seinem Wesen nach ein Unrecht; und die Sittlichkeit will nicht schaffen und bauen, sondern auflösen und befreien. Der christliche Gott schafft wohl eine Welt, und will, dass sie bleibe, weil alles, was er geschaffen, gut war, und der Christ will darum als Kind Gottes eine geistige, sittliche Welt schaffen, einen Tempel Gottes, in welchem Gott selber eine bleibende Stätte hat, — aber wie das indische Brahma nicht wahrhaft eine Welt schafft, so kann der Mensch auch nicht eine sittliche, wirkliche Welt schaffen wollen, wo ihm ja der Boden unter den Füssen fehlt. Der sittliche Indier will nicht einen geschichtlich wirklichen Zustand des Menschengeschlechtes erringen, sondern die Menschheit aus ihrer Wirklichkeit in ihr ursprüngliches Nichtsein zurückführen. Die Chinesen wollen erhalten, die activen Völker wollen erbauen, die Indier wollen auflösen; die Chinesen haben die Wahrheit in der unmittelbaren Gegenwart und blicken mit behaglicher Zufriedenheit auf dieselbe, — die activen Völker haben die Wahrheit in der Zukunft und sehnen sich hoffend nach einer besseren Wirklichkeit, als die Gegenwart bietet, und hören begierig auf das Wort der Wahrsager und Propheten, — die Indier blicken schmerzvoll in die Gegenwart, gleichgültig in die Zukunft, mit Befriedigung allein in die Vergangenheit, wo noch nichts anderes war als das einige Brahma. Die Völker des persönlichen Geistes beten: „dein Reich komme," — die Chinesen: „dein Reich bleibe," — die Indier: „das von dir Geschaffene vergehe." Der Chinese wirkt für die Gegenwart, der Mensch der activen

Völker für die Zukunft, die Indier wirken gar nicht, sondern dulden und sterben. Die activen Völker wollen den freien, sittlichen Geist in die Wirklichkeit hineinbilden, die Indier wollen ihn aus ihr herausziehen; jene wollen das Dasein durch den Geist bilden und verklären, diese den Geist von dem Dasein erlösen; bei jenen soll die begeistete Wirklichkeit in neuer Lebenskraft wachsen und zunehmen, hier soll die entgeistete in Staub zerfallen. Der Indier hat kein Interesse für die Wirklichkeit, er blickt gleichgültig dem Wogen und dem Zerfallen des Daseins zu. Der Chinese arbeitet emsig, der Mensch der Geistesvölker kämpft, der Indier trauert oder sinnt.

Der Indier hat keine Freude am Dasein, darum auch keine am Handeln; er hat kein zu erringendes Ziel, welches eine Wirklichkeit wäre; sein höchstes Streben geht auf das Untergehen in Brahma; alles Seiende ist nichtig, und der Tod ist alles Lebens einzige Wahrheit; ein tiefes Wehmuthsgefühl zieht sich durch das ganze indische Bewusstsein [§ 95]; eine stille, weibliche Trauer, sehr unähnlich dem mit gewaltiger Thatkraft verbundenen, zur Tragödie sich entwickelnden männlichen Schmerzgefühl der Griechen [S. 451], ist über das sittliche Leben der Indier ausgebreitet. Die Sittlichkeit der Indier ist weiblich; — weniger kühnes Streben nach hohen, schwer zu erringenden Zielen in der Wirklichkeit, weniger hohe, ritterliche Thatkraft, — sondern Dulden und Entsagen, — stille, weibliche Ruhe; — ihr Wesen ist vorherrschend verneinend, — du sollst nicht begehren, — nicht etwa: deines Nächsten Haus, Weib, Knecht, Vieh, sondern: gar nichts als das reine Gegentheil von allem Dasein, das eine Brahma; du sollst dich nicht freuen und nicht betrüben, nicht wünschen und nicht verabscheuen, nicht lieben und nicht hassen [§ 111]. Die Sittlichkeit ist weniger ein Schaffen als ein Opfern, sie geht wesentlich in den Kultus auf [§ 109]. Da ist kein kräftiges, heroisches Hinausgreifen in die Welt; der Indier wendet sich theilnahmslos ab von der Welt, die der Vernichtung unausbleiblich anheimfällt; er wendet sich lieber dem einen Bleibenden zu, mit welchem aber er nicht bleibt, sondern in welches er untergeht. Wenn auch in der epischen Zeit eine höhere Thatkraft erscheint, so wird doch selbst in den Epen der höhere Werth auf die Entsagung gelegt. Höher entwickelt haben die Indier nur diejenigen Seiten der Sittlichkeit, die weniger der männlichen Thatkraft als der stillen Innerlichkeit des Gemüthes angehören. — Der Indier ist sanft, mild, liebevoll und liebenswürdig, aber nicht kraftvoll, nicht gross. —

Dem kräftigen sittlichen Ringen tritt aber noch etwas anderes hemmend entgegen. Der Indier hat kein lebendiges Schuldbewusstsein; der Chinese hat es auch nicht, aber aus einem anderen Grunde; bei diesem ist alles Dasein gut, also auch der Mensch, — bei dem Indier ist es ein Unrecht, aber er hat es nicht verschuldet, sondern Brahma. Der Indier trägt eine Schuld, aber hat sie nicht. Er weiss sich in Sünden empfangen und geboren, aber diese Sünde ist nicht durch des Menschen Schuld, sondern sie haftet an allem creatürlichen Dasein; der Mensch hat sie sich in keiner Weise zuzurechnen, kann sich auch von ihr in keiner andern Weise befreien, als wenn er sein Dasein selbst aufgiebt; das Bewusstsein des Schmerzes wird nicht ein Bussgefühl. Andrerseits kann das Bewusstsein der Schuld darum nicht lebendig werden, weil der Mensch noch nicht freie Persönlichkeit ist, sondern ein unselbstständiges Organ, in welchem Brahma wirkt; dem Menschen können weder seine Tugenden noch seine Sünden recht zugerechnet werden, und in der Höhe der Vedenweisheit verschwindet selbst die Möglichkeit einer Schuld [§ 102]; Brahma wirket alles allein, und was er wirket, kann nicht des Menschen Schuld sein. — Mag es immerhin schwer sein, die höchste Vollendung des völligen Selbstaufgebens zu erreichen, so ist es doch nicht schwer, die wirkliche menschliche Tugend zu vollbringen und sündenrein zu bleiben; das in uns von Natur, nicht aus Gnade, in uns waltende Brahma, ist wie bei den Chinesen die einwohnende Himmelsmacht, der zur Gerechtigkeit von selbst hindrängende Trieb; darum giebt es wahrhaft sündenreine Menschen; das Bekenntniss makelloser Reinheit spricht sich oft genug aus.

Dass für den Indier der Mensch aber dennoch nicht an sich schon gut und sittlich ist und das wahre sittliche Bewusstsein habe, sondern dass er dieses Bewusstsein erst erringen, durch Lernen empfangen, dass er durch Erkenntniss wiedergeboren werden müsse, dass also alle Sittlichkeit auf der Erkenntniss beruhe, ist schon früher erwähnt [S. 358. 382]. Der Umstand aber, dass die Erkenntniss nicht nur als der Grund, sondern auch als das Wesen der Sittlichkeit aufgefasst wird, dass sie das sittliche Thun nicht bloss erzeugt, sondern an dessen Stelle tritt und dasselbe gradezu überflüssig macht, dass „den Wissenden kein Werk berührt," — tritt nothwendig einer kräftigen Sittlichkeit hemmend entgegen. Nicht durch Werke, sondern allein durch die Erkenntniss wird der Indier selig; und er fasst diess nicht so auf, wie Luther die Lehre vom Glauben, dass dieser nämlich der Grund der Selig-

keit ebenso sei wie der der Werke; und die letzteren aus dem Glauben folgen, sondern so wie die von den Lutheranern verworfene Lehre: die Werke sind schädlich zur Seligkeit; der wahrhaft Erkennende braucht nicht nur keine Werke zu thun, sondern er thut sie grundsätzlich nicht [S. 368. 427]. Indess schlägt diese Geringschätzung der Werke im Vergleich zu der Erkenntniss, dieser idealistische Quietismus, niemals in Zügellosigkeit um; die Erkenntniss macht zwar die Werke überflüssig, und giebt Vergebung für die begangene Sünde, aber sie gestattet nicht neue Sünde; jede sündliche Begierde verdunkelt vielmehr sofort die Erkenntniss, und Gesinnung und Erkennen bedingen sich gegenseitig; nur der Erkennende kann rein sein, und nur wer reines Herzens ist, kann die Wahrheit erkennen.

Das stille, in sich gekehrte, von der Aussenwelt abgewandte, sinnende Wesen, was sich in der Wissenschaft wie im praktischen Leben der Indier ausspricht, offenbart sich auch in ihren Spielen. Lärmende, rauschende Vergnügungen, die Ausgelassenheit jugendlicher Kraft zeigen sich nur selten;[1]) auch im Spiele liebt der Indier die Ruhe und Innerlichkeit; die starken Völker des Westens tummeln sich in ritterlichen Kämpfen, und ihr Spiel ist der Wettstreit der unruhigen Kraft, — der Indier sitzt sinnend am Schachbrett oder gedankenlos am Würfeltisch. Das Schachspiel ist indische Erfindung, und seine Anordnung ist die indische Schlachtreihe; es war, wie es scheint, schon zur Zeit des Ramajana erfunden.[2]) Die Glücksspiele werden von den Indiern leidenschaftlich geliebt, obwohl sie vom Gesetz verboten sind, und die Dichtungen sind voll von Beispielen dieser Leidenschaft, die bisweilen so weit ging, dass die Spieler sich selbst zum Preis des Spieles setzten.

Verachtung des Daseins, besonders des eigenen Körpers, ist die Grundlage der indischen Sittlichkeit. „Diese Wohnung, deren Gebälke Knochen sind, und deren Bänder die Muskeln, bedeckt mit Blut und Fleisch, verhüllt mit Haut, verpestet, voll Unrath, unterworfen dem Alter und dem Gram, geschlagen von Krankheit, eine Beute der Leiden aller Art, bestimmt zum Untergange, eine solche menschliche Wohnung werde verlassen.“[3]) „Sehnsucht nach Befreiung“ von der vergänglichen Welt gehört zu den vier Vollkommenheiten des Weisen.[4])

„Die Tugenden sind Gelassenheit, die Zurückziehung des Gemüths von den einzelnen Gegenständen, — Bezähmung, die Abwendung der äusseren Sinne von denselben, — Zufriedenheit, die Beruhigung der Sinne, wenn sie von den Gegenständen abgewendet sind, — Geduld, die Fähigkeit, die entgegengesetzten

Einflüsse, wie Kälte und Hitze etc., zu ertragen, — Betrachtung, die Versenkung des von den Dingen zurückgezogenen Gemüthes in das Hören [der Vedenlehre], — Glaube, das Vertrauen auf die Worte des Lehrers und der Lehre." [5]) — „Etwas Anderes ist das Heil, etwas Anderes die Lust; beide fesseln den Menschen; wer das Heil erwählt, wird vollkommen; wer die Lust ergreift, verfehlt das Ziel. Heil und Lust nahen dem Menschen; der Weise, sie wägend, unterscheidet sie, und wählt das Heil, der Thor die Lust." [6])

Dass Menschen ganz rein von Sünden sind, wird oft erwähnt. „Aber von Kindheit an hab' ich keine Sünde begangen doch durch Thun, Denken und Reden, dass dieses Missgeschick mich traf," spricht die unglückliche Damajanti. [7]) — Hierin stimmen die Indier mit den Chinesen überein [S. 124]; andrerseits aber nehmen es jene mit der sittlichen Pflicht viel ernster als diese; die Idee steht ihnen über der Wirklichkeit, und diese darf darum nie jener als berechtigten Macht gegenüber gesetzt werden. Darf sich der Chinese in der Noth Verletzung der Pflicht erlauben [S. 124], so steht dieses dem Indier nicht frei; „in welcher Noth der Mensch auch sei bei Ausübung der Tugend, dennoch darf er nimmermehr sein Herz zum Schlechten wenden; — die Sünde ist schrecklicher als der Tod." [8])

Jede Sünde verdüstert die Erkenntniss. „Wenn ein einziges Glied des Menschen sündigt, so verliert er durch diese Sünde seine Erkenntniss von Gott ebenso, wie sich das Wasser durch eine einzige Öffnung aus einem Gefässe verliert." [9]) — „Wenn ein Brahmanenschüler seine Mannheit freiwillig verschwendet, so steigt alles göttliche Licht, welches ihm der Veda mitgetheilt hat, zu den Göttern auf." [10])

[1]) Wie in Wilsons Theater d. H. II, 137. — [2]) Ramaj. I, 5, 12. 13.; Reinaud, Mém. p. 132. — [3]) Manu, VI, 75. 76. — [4]) Vedanta-Sara, b. Windischmann, 1778. — [5]) Ebend. 1779. — [6]) Kathaka-Upan. II, 1. 2. — [7]) Bopp, Nalas u. D. XIII. — [8]) Manu, IV, 171; VII, 53. — [9]) Manu, II, 99. — [10]) M. XI, 122.

§ 135.

Die indische Sittlichkeit hat wesentlich einen kosmischen Charakter, sowohl in Beziehung auf ihren Grund als auf ihr Ziel. Ihr Grund ist die Natur und deren Nothwendigkeit, nicht die Freiheit des persönlichen Geistes. Für den höheren Weisen giebt es gar keine Freiheit, sondern Brahma wirket allein in dem Menschen als seinem willenlosen Organe [S. 331]; das Volksbewusstsein lässt zwar diese Schärfe des Gedankens nicht gelten, und gesteht dem Menschen Willensfreiheit zu, aber doch nur in beschränkter Weise und in verschiedenen Graden. Das Böse stammt nicht aus dem freien Geiste, sondern aus der Natur,

deren Ursprung und Wesen ja das Unrecht ist. Die Entwickelung der Natur ist zugleich der Grund des Sittlichen; von den drei Weltstufen [S. 303] ist nur die eine rein und gut, die untere und die mittlere ist der Sitz des Bösen [1]), und dieses liegt nothwendig in der Natur, ist dem Menschen ohne seine Schuld anerschaffen. Da nun die Naturstufen im Menschengeschlecht sich wiederholen, so sind die verschiedenen Kasten auch von Natur schon sittlich verschieden; und während der Brahmane im Vollbesitz der geistigen und sittlichen Kräfte ist, ist der Çudra seiner Natur nach lasterhaft und vermag nicht das Gute zu thun. Es giebt darum auch gar keine allgemeine menschliche Pflicht, sondern nur Kastenpflichten; der Begriff des Menschen ist dem Indier verloren gegangen; er kennt Brahmanen, Xatrija etc., aber keine Menschen; und wenn er von der Sittenlehre redet, so nennt er das nicht Pflichten „der Menschen," sondern „der Kasten." [2]) Die Menschen haben verschiedene sittliche Kraft und verschiedene Pflicht. Insofern aber die Kaste der Brahmanen die höchste ist, müssen wir die Sittlichkeit derselben als die höchste Stufe des sittlichen Lebens der Indier betrachten. Die sittliche Idee bezieht sich in ihrer Vollkommenheit nur auf die Brahmanen, die andern Stände dürfen sich mit einer geringeren Sittlichkeit begnügen, und die der Çudra besteht eigentlich nur in der einen Pflicht des unbedingten Gehorsams gegen die „zweimal gebornen" Menschen.

So wie die verschiedenen Naturstände ganz verschiedene sittliche Anlagen zeigen, so entstehen auch aus den verschiedenen Arten der Ehen solche Verschiedenheiten; sittliche Kraft und Schwäche werden den Kindern angeboren, aber in einem anderen Sinne als bei der christlichen Lehre von der Erbsünde; bei dieser bewegt sich alles auf dem geistig-sittlichen Gebiete, dort mehr auf dem Boden der Natur.

Ebenso ist das Ziel der Sittlichkeit nicht ein geistiges, sondern die Natur; der Mensch bezieht sich vorzugsweise auf seinen Urgrund, der eben die auf die Einheit zurückgeführte Natur ist; sein Blick ist auf den Boden gerichtet, auf dem er erwachsen ist, und in den er zurückkehren soll. Sein freies Thun bezieht sich viel weniger auf den Menschen als auf den Schöpfer und auf die Natur, in der er ja überall das Brahma wiederfindet; daher fällt sein meistes Handeln in den Kultus. Und in der Natur sieht der Brahmane seine Mutter, er liebt sie ehrfurchtsvoll als das entfaltete Brahma, während er zugleich ihre innere Nichtigkeit anerkennen muss; er vermag es, einigen Widerspruch dabei zu ertragen.

„Wie die sechs Jahreszeiten ihre Kennzeichen von sich selbst annehmen, so sind jedem bekörperten Geiste seine Handlungen von Natur zugesellt.“[3]) — „Es wies Brahma denen, welche von seinem Munde, seinen Armen, Hüften und Füssen entsprossten, ihre besondern Pflichten an. Die Pflichten, welche er den Brahmanen auflegte, sind: den Veda zu lesen, ihn Andern lehren, zu opfern, Andern bei den Opfern beizustehn, Allmosen zu geben, wenn sie reich sind, und Gaben anzunehmen, wenn sie arm sind. Die Pflichten der Xatrija sind, das Volk zu vertheidigen, Allmosen zu geben, zu opfern, den Veda zu lesen und sich vor den Reizen der sinnlichen Lust zu hüten. Dem Vaiçja ist befohlen oder erlaubt Viehheerden zu halten, Geschenke zu geben, zu opfern, die Veden zu lesen, Handel zu treiben, auf Zinsen zu leihen, das Land zu bauen. Dem Çudra legt Gott als höchste Pflicht auf, den andern Klassen zu dienen, ohne ihre Würde zu beeinträchtigen.“[4]) — Die dem Brahmanenstande gegebenen Vorschriften sind bis in die seltsamsten Kleinigkeiten des Anstandes, der Ordnung, der Diät etc. genau festgesetzt, an talmudische Gesetzlichkeit erinnernd. Es liegt darin der Gedanke, dass der Mensch von Natur dem Gesetz fremd ist, dass er es schlechterdings lernend zu empfangen habe.

Die ausser den Kastenunterschieden dem Menschen durch die natürliche Geburt anhaftende Sündhaftigkeit wird öfter erwähnt, und es bestehen besondere Reinigungsgebräuche für „die aus dem Samen und dem Mutterleibe entsprungenen Sünden.“[5]) Aus den vier ersten Ehen [§ 141] werden Söhne geboren, welche durch den Veda erleuchtet sind, mit Schönheit und mit Güte geschmückt, reich, berühmt; sie erfüllen alle Pflichten und leben hundert Jahre; aber in den anderen vier Ehen werden Söhne geboren, welche grausam handeln, Unwahrheit reden und die Veden hassen.“[6])

Damit hängt es zusammen, dass man fremde Schuld in derselben Weise sich aufbürden kann, wie man von einer Krankheit angesteckt wird; es ist eben hier zwischen Geist und Natur noch kein wesentlicher Unterschied. „Derjenige, welcher ohne Berechtigung die Zeichen eines Standes trägt, ladet alle Sünden auf sich, welche von den diesem Stande Angehörenden begangen sind;“ wer sich an dem Badeorte eines Andern badet, ladet einen Theil von dessen Sünden auf sich; wer den Wagen, den Stuhl, das Bett etc. eines Andern ohne Erlaubniss benutzt, auf den geht der vierte Theil der Schuld des Besitzers über;[7]) und ein fliehender Krieger ladet alle schlechten Thaten seines Anführers auf sich, und alle seine guten Thaten werden in einem andern Leben diesem letzteren zugerechnet.“[8])

[1]) Manu, XII, 26 ff. — [2]) Yajnav. I, 1. — [3]) Manu, 1, 30. — [4]) Manu, I, 87.— [5]) Manu, II. 27; Yajnav. I, 13. — [6]) Manu, III, 39—42. — [7]) Manu, IV, 200—202. [8]) M. VII, 94, vgl. Yajnav. I, 324.

§ 136.

Da die indische Weltanschauung noch nicht eine wahrhaft geistige ist, sondern das Geistige überall mit dem Natürlichen verschwimmen lässt, so hat auch die Sittlichkeit noch nicht einen rein geistigen Charakter; Sinnliches und Unsinnliches sind mit einander verwachsen; wo sich aber der Indier über das Natürliche erhebt, da verneint er es sofort, während der wahrhaft geistige Mensch sich und sein Thun zwar von dem Natursein unterscheidet, aber die Natur nicht aufhebt, sondern als ein Product des göttlichen Geistes anerkennt. Für das consequente Bewusstsein der Indier giebt es keine andere Sittlichkeit als die vollständige Verneinung des einzelnen Daseins, wie sich dieselbe in der Askese ausspricht. Aber die populäre Mittelregion zwischen dem bloss natürlichen Dasein des Menschen und jener consequenten Entsagung giebt die Welt nicht so ohne weiteres auf, hält sie vielmehr fest, und lässt das sittliche Leben nur theilweise von jenen dem natürlichen Dasein feindseligen Gedanken durchdringen; und eben in diesem Bereich populärer Sittlichkeit ist jenes unklare Verschwimmen des Natürlichen und Geistigen vorherrschend; da wird als Ziel der Sittlichkeit nicht jene asketische Weltverneinung angegeben, sondern der Weltgenuss wird als der berechtigte Zweck des menschlichen Strebens anerkannt; Reichthum und langes Leben gelten als ersehntes Ziel und als Lohn der Tugend in den Vedenhymnen wie bei Manu;[1]) jedoch wird der eigentlich sinnliche Genuss überall der Zügelung durch die Vernunft empfohlen, selbst möglichste Bekämpfung der Sinnlichkeit gerühmt.

„Einige setzen das höchste zeitliche Gut in Tugend und Reichthum, andere in Reichthum und erlaubte Lust, andere in Tugend allein, andere in Reichthum allein, aber das höchste Gut auf der Erde besteht in allen dreien zusammen.“[2]) — „Ein Brahmane, welcher Vermehrung des Reichthums wünscht, verachte nicht einen Xatrija etc.“[3]) „Diejenigen, welche unermüdlich dieses Gesetzbuch bewahren, werden in dieser Welt Ruhm erlangen, und in den Himmel eingehen; wenn sie nach Wissen streben, erlangen sie Wissen, wer Reichthum wünscht, erlangt Reichthum, wer Glück, erlangt grosses Glück etc.“[4])

„Wer seine Glieder an sinnliche Vergnügungen bindet, ist strafbar, wer sie aber gänzlich im Zaume hält, wird himmlische

Wonne geniessen. Das Verlangen wird nie durch den Genuss gestillt, so wenig das Feuer mit Butter gelöscht wird, sondern nur heftiger aufflammt. Unterdrückung der sinnlichen Begierden ist viel besser als ihre Befriedigung. Wer sich über sinnliche Lust oder Schmerz weder sehr freut noch sehr betrübt, der ist wirklich Sieger über seine Sinne."[5]) „Ein Brahmane ergebe sich nie mit Leidenschaft sinnlichen Freuden; er wende alle Kraft seines Geistes an, um eine zu grosse Neigung zu solchen Freuden zu unterdrücken."[6]) — Der Trunk ist streng verboten; unwürdig ist, an den Opfern Theil zu nehmen, „wer starke Getränke trinkt,"[7]) und unfähig, in Indras Himmel einzugehen[8]), und die Bereitung solcher Getränke macht ehrlos.[9]) Die arabischen Schriftsteller rühmen die grosse Nüchternheit der Indier, und ihre Enthaltung von sinnlicher Lust.[10])

[1]) Manu, IV, 156. 158. — [2]) Manu, II, 224. — [3]) IV, 135. — [4]) Yajnav. III, 330. 331. — [5]) M. II, 93—95. 98. — [6]) M. III, 16. — [7]) M. III, 159. — [8]) Bopp, Ardsch. R. S. 4. — [9]) M. IV, 85. — [10]) Reinaud, mém. 207.

§ 137.

In Beziehung auf andere Menschen wird den Indiern grösste Friedfertigkeit, Geduld, Sanftmuth, Nachgiebigkeit, Bescheidenheit, Höflichkeit, Ehrerbietung vor Älteren, und Wahrhaftigkeit zur Pflicht gemacht.[1]) Gastfreundschaft gegen Fremde[2]) und Wohlthätigkeit gegen Arme[3]) sind heilige Pflichten. Feindesliebe ist unbekannt, und die Hymnen der Veden athmen oft glühenden Hass gegen die Feinde; indess geben die Epen und die Dramen auch Beispiele von Edelmuth gegen Feinde und noch mehr von lauterer Ehrenhaftigkeit. — Aber alle jene Tugenden ermangeln dennoch der wahren Liebe, sie ruhen mehr auf äusserer Gesetzlichkeit, auf Billigkeit und Gerechtigkeitssinn, auf der weiblichen Vorliebe für ungestörten Frieden, für die Stille der Bürgerlichkeit, als auf eigentlicher persönlicher Liebe. Rechte Liebe ist nur da, wo die Persönlichkeit wahrhaft zum Bewusstsein gekommen ist; dieses fehlt aber in Indien. Der Mensch wird nur als Naturwesen geliebt, und steht in gleicher Reihe mit den ungeistigen Naturdingen. Nicht das Persönliche im Menschen wird geliebt und geachtet, sondern nur das in allen Menschen gemeinsam vorhandene Natursein, das Gegentheil der Persönlichkeit. Dass der Andere ein Zweig von demselben Baume ist, von dem ich bin, das giebt ihm Anspruch auf Mitleid und Gerechtigkeit, nicht aber, dass er ein von mir verschiedenes persönliches Dasein hat.

Ohnehin hat der Indier wenig Sinn für die Gesellschaft;

einsam ist der Weise und nur mit dem Brahma beschäftigt; von seinem eignen Dasein in Verachtung und Schmerz abgewandt, kann er keinen Werth auf die Beziehung zu andern legen; je mehr sich der Mensch in sich selbst zurückzieht, je weniger er durch die Banden der Liebe an andere gefesselt ist, um so näher ist er seiner Befreiung.

Und wie die Pflichten der einzelnen Kasten verschieden sind, so auch die Pflichten gegen dieselben; der Brahmane ehrt eine Kuh mehr als einen Çudra; es giebt hier keine Menschenrechte, nur Kastenrechte; der Indier hat schlechterdings keine Pflicht gegen den Menschen, sondern nur gegen den Brahmanen, den Xatrija etc.; und was er allen Menschen schuldig ist, das ist er ganz ebenso den Thieren schuldig.

„Niemand beleidige den Andern, weder in Handlungen noch in Gedanken; niemand spreche ein Wort, welches seinen Nächsten betrüben könnte; — man vermeide es, irgend ein lebendes Wesen zu betrüben.“[4]) — Die Friedfertigkeit, die Sanftmuth, der strenge Gehorsam, der noch heute den Indiern nachgerühmt wird, ist verbunden mit zartem Ehrgefühl; der Sinn für Gehorsam ist nicht Knechtessinn, sondern weiblicher Ordnungssinn; während bei den englischen Soldaten in Ostindien die körperliche Züchtigung noch unentbehrlich scheint, ist sie bei den indischen Truppen der englischen Regierung abgeschafft.[5])

In Beziehung auf Bescheidenheit und Höflichkeit geben die Gesetzbücher genaue Vorschriften; jeder Mensch aus einer niederen Kaste soll Ehrerbietung bezeigen den Höheren; und der Jüngere vor dem Älteren; indess wird auf die Achtung vor dem Alter viel weniger Nachdruck gelegt als bei den Chinesen; denn die Erkenntniss und nicht das natürliche Alter bestimmen hier des Menschen Werth; und Megasthenes berichtete schon: „Sie zollen dem Alter der Greise keine höhere Achtung, wenn sie nicht durch Weisheit hervorragen;“[6]) die Gesetzbücher sind über die Ehrfurcht vor den Greisen sehr schweigsam, während sie wohl hervorheben, dass ein erkennender Brahmanenjüngling höher stehe als ein nicht erkennender Greis [S. 384].

„Ein Brahmane sage immer die Wahrheit, aber er sage Dinge, welche gefallen, und spreche nicht unangenehme Wahrheiten aus; indess soll er auch keine vortheilhafte Lüge sagen.“[7]) — Die Griechen rühmen die Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit der Indier;[8]) ebenso sagt Marco Polo: „Die Brahminen sind die besten und ehrenwerthesten Kaufleute, welche man finden kann; durch nichts können sie veranlasst werden, eine Unwahrheit

zu sagen, selbst wenn ihr Leben davon abhinge. Wenn ein fremder Kaufmann, unkundig der Landesgesetze, einem derselben die Besorgung seiner Geschäfte anvertraut, so wahren die Brahminen seine Güter, verkaufen sie und geben redliche Rechenschaft über den Fortgang des Handels, wobei sie den Vortheil des Fremden aufs eifrigste wahrnehmen, und keine Belohnung für ihre Mühe nehmen, wenn man ihnen nicht freiwillig ein Geschenk macht." [9]) — Diesem Charakter des Volks widerspricht es natürlich nicht, wenn wir in den Dramen von einer grossen Kunstfertigkeit der Diebe und einer fast systematischen Ausbildung der Dieberei lesen. [10])

Auch dem Feinde gegenüber gelten die Gesetze der Ehrenhaftigkeit; selbst im Kampfe gegen einen Riesen mischen sich Bhima's Brüder nicht in den furchtbaren Zweikampf [S. 448], und dem tapferen Feinde wird Ruhm und Ehre, [11]) und dem Schutzflehenden darf nichts zu Leid geschehen. [12]) Ein selbst unbedacht gegebenes Versprechen soll heilig gehalten werden; „ist einmal der Schutz versprochen, muss er gehalten werden, wenngleich der Ausgang uns Verderben bringt." [13])

„Ein Hausvater lasse nie einen Gast in seinem Hause weilen, ohne dass er ihm mit der ihm gebührenden Aufmerksamkeit einen Sitz, Nahrung, ein Bett, Wasser etc. angeboten hätte; . . wenn der Gast ein Brahmane ist, und nicht mit geziemender Achtung aufgenommen wird, so eignet er sich selbst alle Belohnungen der früheren Tugenden seines Wirthes zu [vgl. S. 461]. Des Abends sende ein Hausvater keinen Gast fort, denn die untergehende Sonne sendet ihn, und er darf nicht ohne Erquickung im Hause gelassen werden, er mag nun zu gelegener oder ungelegener Zeit kommen." [14]) Die Gäste müssen nach ihrem Stande behandelt werden; selbst Çudras müssen gastlich aufgenommen werden; ist der Gast ein Brahmane, so darf der Hausvater, obgleich selbst ein Brahmane, nur essen, was der Gast übrig lässt. [15])

Es ist nicht die Selbstsucht, sondern die Entsagung gerühmt, wenn Manu sagt: „Man vermeide sorgfältig jede Handlung, welche von der Unterstützung eines Andern abhängt; aber man bestrebe sich solcher Handlungen, welche von uns allein abhängen; alles, was von einem Andern abhängt, verursacht Leid." [16])

Derselbe Indier, der gegen seines Gleichen sanft und liebevoll ist, und der für die kleinsten Insecten sorgendes Mitleiden hegt, scheint kein Gefühl für die rechtlosen Klassen zu haben. Wird schon der Çudra kaum wie ein Mensch behandelt, so steht der P a r i a h fast unter dem Thiere. Die Pariah sind von aller übrigen menschlichen Gesellschaft ausgeschlossen, sie müssen fern von den Ortschaften ihre Hütten haben, dürfen nicht aus dem Brunnen eines

Indiers schöpfen, und ihre eignen Quellen müssen zur Warnung für Andere mit Thierknochen eingefasst sein. Vor einem Brahmanen muss er schon von weitem sich zurückziehen, denn wer zufällig einen Pariah berührt, selbst ein Çudra, muss sich durch Baden reinigen; er darf in kein Haus eines Indiers eintreten und nicht aus dem Wassergefäss desselben trinken; und kein Indier würde einen in Todesgefahr schwebenden Pariah zu retten sich unterfangen.[17]) Jeder Europäer gilt als Pariah; und die indischen Diener der Engländer kochen sich immer ihr Essen abgesondert, und wenn ein Fremder ihrem Heerde nahe kommt, werfen sie, selbst im grössten Hunger, das dadurch verpestete Essen fort.[18]) Als ein halbverhungertes Bettelweib von einer Engländerin ein Stück Brot erhielt, bröckelte sie von demselben sorgfältig alles ab, was etwa von der Unreinen berührt sein konnte.

[1]) Manu, II, 119 ff.; 154; X, 63. — [2]) Manu, IV, 29 ff.; Yajnav. I, 107. ff. — [3]) Manu, IV, 226 ff. — [4]) Manu, II, 161; IV, 238. — [5]) Orlich, Reise, I, 266. 268. — [6]) Meg. fragm. 27, 9. — [7]) Manu, IV, 138. — [8]) Megasth. fr. 27, 1. — [9]) Marco Polo, III, c. 22. — [10]) Wilson, Th. d. H. I, 142. — [11]) Ebend. II, 182. — [12]) Ebend. I, 274. 275. — [13]) Mrichchak. in Wilson's Theater d. H. I, 200. — [14]) Manu, IV, 29; III, 100. 104. — [15]) M. III, 107—116. — [16]) M. IV, 137. — [17]) Sonnerat, Reise, I, 47. — [18]) Orlich, Reise, I, 156. 277.

§ 138.

Eben so hoch wie den Menschen, zum Theil selbst höher, muss der Indier alle Naturdinge lieben und ehren; sie sind dem Menschen ebenbürtig, sind Fleisch von seinem Fleisch, und tragen ebenso wie er das Brahma in sich, wie sie ja auch in der Seelenwanderung völlig in das Bereich des menschlichen Lebens hineingezogen werden. Alles Natursein fordert die zarteste Schonung, und ein Brahmane soll auch nicht eine Erdscholle ohne Grund zerbrechen.[1]) Ein Thier darf eigentlich nur zum Opfer getödtet werden, und nur solches Fleisch, von welchem den Göttern gespendet worden, darf gegessen werden. Die Gesetze wurden später immer strenger, und schon bei Manu wird Enthaltung von allem Fleisch als besonders fromm gelobt; indess wurde diess nicht gefordert, und nur von den strengeren Brahmanen, natürlich vor allem von den Asketen, ausgeübt. Irgend ein Thier, selbst das geringste, zwecklos tödten, ist ein schwer zu büssender Frevel, und den lebenden Wesen wohlthun eine hohe Tugend. Diese zärtliche Liebe des Indiers zu den Naturwesen zehrt aber seine Liebe zum Menschen bedeutend auf; er hat die Menschenklassen mit den Naturwesen bunt gemischt, und die niedrigsten Menschen sind ihm nur noch

redende Thiere. Besonders heilig gehalten wurde die Kuh, ein Sinnbild der Fruchtbarkeit, die Helferin des Ackerbaues, die Spenderin der zum Opfer dienenden Butter.

„Kein Leid anthuend den lebendigen Wesen ..... gelangt man zu dem höchsten Ziel.“ [2]) „Wer einen Esel, ein Pferd, ein Kameel, einen Hirsch, einen Elephant, eine Ziege, ein Schaaf, einen Fisch, eine Schlange oder einen Büffel tödtet, wird mit Ausstossung in eine niedrige Kaste bestraft;“ „ein Insect, einen Wurm oder einen Vogel tödten ist eine dem Diebstahl gleichstehende Sünde.“ [3]) „Wer Thiere gegen die Vorschrift tödtet, wird so viele Tage in fürchterlichen Höllen wohnen, als das Thier Haare zählt.“ [4]) „Wenn man einen Gast empfängt unter den verordneten Ceremonien und wenn man ein Opfer bringt, darf man Thiere schlachten, aber nicht bei jeder anderen Gelegenheit; kein zweimal Geborner darf irgend einen Mord an einem Thiere begehen ohne die Vorschrift der Veden, selbst nicht im Falle der Noth; wer kein lebendes Wesen gefangen hält oder tödtet, und das Wohl aller Creaturen erstrebt, geniesst dauernde Glückseligkeit.“ [5]) Tödtung von Thieren erfordert schwere Bussen; für einen getödteten Papagei muss der Schuldige an die Brahmanen einen zweijährigen Stier geben, für einen Habicht eine Kuh etc.; [6]) „wer tausend kleine Thiere getödtet hat, welche Knochen haben, oder eine Karrenladung voll knochenloser Thiere, muss dieselbe Busse thun wie für den Mord eines Çudra.“ [7]) Wer an der Tödtung eines Thieres auch nur entfernt betheiligt ist durch Beihilfe oder Beistimmung oder Kauf, muss dieselbe Busse thun, wie der, welcher tödtet. [8]) — Wenn die Griechen berichten, dass Fürsten grosse Jagden abhielten, [9]) so bezieht sich diess zunächst allerdings nur auf den Fang von Elephanten und auf das Tödten von Raubthieren, indess erzählen die Dichtungen doch oft genug auch von Jagden auf Rehe, Gazellen und andern harmlosen Thieren, [10]) bisweilen mit der Rüge des Unrechts. [11]) Die Strenge des Gesetzes wurde also wohl nicht immer beachtet. — Marco Polo berichtet von den Indiern, „sie berauben keine Creatur ihres Lebens, selbst nicht eine Fliege, einen Floh oder eine Laus, denn sie glauben, dass sie eine Seele haben.“ [12])

„Der zweimal Geborne enthalte sich jeglicher Art des Fleisches; wer kein Fleisch isst, erwirbt sich Liebe in dieser Welt, und wird von keiner Krankheit befallen. Es giebt unter den Sterblichen keinen grösseren Sünder als den, der sein eignes Fleisch zu vermehren sucht durch das Fleisch anderer Creaturen, ohne vorher die Manen und die Götter zu ehren. Derjenige, welcher hundert Jahre hindurch jährlich das Rossopfer bringt, und derjenige, welcher sein

Leben lang kein Fleisch isst, werden gleichen Lohn für ihr Verdienst empfangen. Es wird mich im andern Leben dasjenige Wesen auffressen, dessen Fleisch ich hier esse. Es ist zwar nicht Sünde, Fleisch zu essen,.. die Neigung des Menschen führt dahin, aber sich dessen zu enthalten, ist verdienstlich.“[13]) „Man kann sich nicht Fleisch verschaffen, ohne den Thieren Schmerz zu bereiten, und die Tödtung eines Thieres verschliesst den Zugang zur Glückseligkeit, darum enthalte man sich vom Fleisch.“[14]) „Ein zweimal Geborner darf Fleisch essen, wenn es zum Opfer gespendet und durch die Gebete geheiligt ist, oder wenn es Brahmanen ihn heissen, oder bei religiösen Ceremonien, wenn das Gesetz es vorschreibt, oder wenn sein Leben in Gefahr ist.“[15]) — Schlächtereien sind unehrliche Orte, und von einem Schlächter darf ein Brahmane nie etwas annehmen.[16]) Zu Marco Polo's Zeit assen die Indier zwar Fleisch, das Schlachten aber überliessen sie den Muhamedanern.[17])

Ein Brahmane darf nie eine Kuh im Trinken stören, nie auf dem Rücken eines Rindes reiten, darf eine Kuh nie mit ungewaschenen Händen berühren, und „nie beleidigen seinen Lehrer, Vater ... und die Kühe.“[18]) — Eine Kuh oder einen Brahmanen betrügen ist gleiche Sünde.[19]) — In manchen Gegenden verüben die von Niemand gestörten Affen den polizeiwidrigsten Unfug in ungezügelter Ausgelassenheit, decken Dächer ab, brechen die Pflanzen ab etc., und Niemand wehrt ihnen; sie essen gemeinsam mit den Kindern.[20]) — Auch Schlangen sollen geschont und geehrt werden;[21]) der Grund ist zweifelhaft; Vermuthungen liegen nahe.

Die Thiere werden aber auch gepflegt; fromme Brahmanen füttern die über den Weg kriechenden Ameisen mit Zucker;[22]) in Surate sah Niebuhr ein Hospital für alte und kranke Pferde, Kühe, Schafe, Kaninchen, Hühner, Tauben etc., welche bis an ihren Tod darin gepflegt werden;[23]) sogar zahlreiche Krokodile werden in Teichen sorgfältig gepflegt und mit Ziegen etc. gefüttert.[24])

„Wer tragende Fruchtbäume, Sträucher, kletternde Pflanzen etc. abschneidet, muss hundert Gebete aus dem Rigveda wiederholen; wer ohne Zweck Pflanzen, welche von selbst in einem Walde wachsen, ausreisst, soll einer Kuh einen ganzen Tag lang folgen und nur von ihrer Milch sich nähren;“[25]) und gerühmt wird der fromme Brahmane, der, „pflückt er eine Blume nur, den zarten Stengel an sich zieht behutsam, um ihn nicht rauh der Blüthe zu berauben, der niemals mehr als eine abbricht und unberührt die jungen Knospen lässt.“[26]) Hochpoetisch ist die zärtliche Liebe zu der Natur in der Sakuntala geschildert; Sakuntala hat die Bäume

der Einsiedelei „lieb wie eine Schwester," und sie glaubt sich selbst zu vergessen, wenn sie ihre Blumen vergässe; und als sie Abschied nimmt von ihrem Andachtshaine, „sie, die niemals daran dachte selbst zu trinken, wenn nicht sie [die Bäume] allzumal getrunken hatten, die, obwohl sie gern sich schmückte, doch aus Zärtlichkeit für sie nie sich einen Zweig gebrochen," trauert auch der Andachtshain; „dem Reh entfällt der Bissen Gras, die Pfauen hören auf zu tanzen, und von den Schlinggewächsen fallen gleich Thränen gelbe Blätter ab;" und trauernd hält ihr Gazellenweibchen die Scheidende am Kleide fest.[27])

[1]) Manu, IV, 70. — [2]) Manu, VI. 75. — [3]) Manu, XI, 68. 71. — [4]) Yajnav. I, 180. — [5]) Manu, V, 41—46. — [6]) Manu, XI, 132 ff. — [7]) XI, 140. — [8]) M. V, 51. — [9]) Megasth. fragm. 27, 17. 18. — [10]) z. B. Sakuntala v. Meier, S. 6. — [11]) Ebend. S. 8. 33. — [12]) M. Polo, III, c. 22. — [13]) Manu, V, 49—56. 33.; vgl. Yajnav. I, 181. — [14]) M. V, 48. — [15]) Manu, V, 27; vgl. Yajnav. I, 179. — [16]) M. IV, 85. — [17]) Marco Polo, III, c. 22. — [18]) Manu, IV, 59. 72. 142. 162. — [19]) Wilson, Theater d. H. I, 145. — [20]) Orlich, Reise, II, 147. — [21]) Manu, IV, 135. 136. — [22]) Orlich, I, 52. — [23]) Niebuhr, Reisebeschr. n. Arab. II, 72. — [24]) Orlich, I, 83. — [25]) Manu, XI, 142. 144. — [26]) Wilson, Theater d. H. I, 248. 250. — [27]) Sak. v. Meier, S. 13. 77. 80.

Das Familienleben.

§ 139.

Die Frauen haben zwar eine viel höhere Stellung als bei den wilden Völkern; sie sind nicht mehr die Sklavinnen ohne Recht und Schutz, sie haben vielmehr den Schutz des Gesetzes, haben Theil am Kultus, können auch Spenden für die Verstorbenen und für die Götter bringen,[1]) sind nicht vor den Männern abgesperrt, nicht von der freieren Geselligkeit ausgeschlossen, und erscheinen auch ausser dem Hause unverschleiert;[2]) Achtung vor ihnen und rücksichtsvolle Behandlung derselben wird von den heiligen Schriften empfohlen und gefordert, und viele Beispiele zarter Liebe und Anerkennung der edlen Weiblichkeit geben die Epen und die Dramen; — dennoch aber ist ihre Stellung in der Familie und in der Gesellschaft noch eine sehr untergeordnete; die hohe Achtung der deutschen Völker vor den Frauen findet sich hier nicht; zartere Liebe erscheint erst in späterer Zeit; die alten Hymnen kennen nur die sinnliche Liebe. Dem Gatten oder den Brüdern zu strengstem Gehorsam verpflichtet, bleiben die Frauen ihr Leben lang unmündig, dürfen selbstständig nirgends auftreten; ja bei Manu werden die Frauen mit einer auffallend ärgerlichen Geringschätzung behandelt; sie sind da die stets zum Leichtsinn und

zur Üppigkeit geneigten Verführerinnen der Männer, vor denen sich diese sehr in Acht zu nehmen haben; sie sind die Anstifterinnen des meisten Unheils, haben wenig sittliche Festigkeit, lieben nur Müssiggang, Spiel und sinnliche Lust, sind selten treu und müssen darum immer sehr sorgfältig bewacht werden; die Vedenkenntniss soll ihnen verschlossen bleiben.

Jungfrauen waren dem geselligen Umgange mit Männern zwar nicht entzogen, aber für unschicklich galt es für sie, mit Männern viel zu sprechen; und in den Dramen vermeiden sie selbst mit ihren Geliebten ohne Vermittelung zu reden. Verheirathete Frauen waren in dem Umgange mit Männern wenig behindert.

Manu's Misstrauen spricht sich oft unzart aus. „Man muss sich bemühen, die Weiber vor schlechten Neigungen zu bewahren; wenn sie nicht überwacht sind, so bringen sie Unheil über die Familien."[3]) „Weiber sind von Natur immer zur Verführung der Männer geneigt; wahrlich, ein Weib kann nicht nur einen Thoren, sondern selbst einen Weisen vom rechten Wege abziehen und ihn zur Leidenschaft entflammen; daher muss ein Mann selbst nicht mit seiner nächsten Verwandten an einem einsamen Orte sitzen."[4]) Manu vergleicht das Weib mit dem Acker, den Mann mit dem Samen; die wachsende Pflanze gleiche aber dem Samen und nicht dem Acker, jener also sei die Hauptsache.[5]) „Ein Mädchen, eine Jungfrau, eine Gattin soll niemals etwas nach ihrem eignen Willen thun, selbst nicht in ihrem Hause. Während ihrer Kindheit soll sie von ihrem Vater abhängen, während ihrer Jugend von ihrem Manne, und als Wittwe von ihren Söhnen; ein Weib darf nie sich selbst nach Willkür leiten."[6]) Merkwürdig ist hierbei, dass die Vorschrift des Kong-fu-tse fast wörtlich damit übereinstimmt [S. 135]; es kann diess schwerlich zufällig sein. — In Beziehung auf das Geistesleben werden die Frauen in späterer Zeit mit den Çudra auf gleiche Stufe gesetzt: „die Weiber und die Çudra haben kein Recht an den Veda; sie erlangen Brahma's Kenntniss nur durch die Puranas und ähnliche Bücher."[7]) —

In den Dichtungen erscheint die Liebe oft in der zartesten Gestalt, mit feurigster Gluth vereint; und diese gemüthvollen, an die mittelalterliche Minne erinnernden Klänge bilden einen grellen Contrast gegen die kalte, die Weiblichkeit geringschätzende Verstandesrichtung der Gesetzbücher. Indess mischt sich in jene zarten, oft reizend geschilderten Gefühle auch manchmal ein so stark sinnlicher Zug, dass unser Gefühl davon verletzt sich abwendet; und das ist der grosse Unterschied von der Minne des christlichen Mittelalters; in dieser ist die Liebe hoch emporgetragen von der

religiösen Idee, ist in verklärter Reinheit oft fast der Erde entrückt, — die indische Liebe bewegt sich ausserhalb der Religion, welche für sie keinen Raum gewährt, ist reine Natur, — darum aber auch in steter Gefahr, aus den höchsten Höhen des Zartgefühls plötzlich in die gemeinste Sinnlichkeit herabzustürzen; die indische Liebe ist eine bunt schillernde Seifenblase, die aus dem lieblichsten Farbenspiel augenblicklich in einen schmutzigen Tropfen zusammenfliesst.

Der Vorwurf übrigens, den man den Indiern so oft gemacht, dass sie in Wort und Bild das Obscöne liebten, gebührt nur dem spätesten, gesunkenen Geschlecht; die symbolischen Bildwerke anstössiger Art sind alle dem älteren Indien fremd; und oft scheint selbst des Beschauers Einbildung das Obscöne erst geschaffen zu haben.

[1]) Yajnav. I, 88. 253. — [2]) Reinaud, Mém. sur l' Inde, p. 233. — [3]) Manu, IX, 5. — [4]) Manu, II, 213. — [5]) M. IX, 33. — [6]) M. V, 147. 148; vgl. Yajn. I, 85. — [7]) Bei Burnouf Bhagavata Purana, I, préf. p. 20.

§ 140.

Bei der Ehe [1]) hat der brahmanische Indier wie in seinem ganzen praktischen Leben einen zweifachen Standpunkt der Auffassung. In der vollen Schärfe der indischen Idee muss der Indier die Ehe jedenfalls als etwas Unrechtmässiges zurückweisen, denn durch sie wird die Welt der Unwahrheit anerkannt und vermehrt; aller Kult will ja das wirkliche Dasein in seinen Ursprung zurückrollen und auflösen, die Ehe aber hält an der Wahrheit des einzelnen Daseins fest und will neues Dasein schaffen. Darum muss folgerichtig der fromme Asket auf die Ehe verzichten, muss Gattin und Kinder für immer verlassen.

Aber die Wahrheit wird nicht mit einem Schlage gewonnen; sie wird nur durch verschiedene Stufen hindurch errungen; das Entsagungsleben tritt erst auf der letzten und höchsten Stufe des frommen Lebens in sein volles Recht, auf den vorhergehenden gilt noch nicht die volle Forderung der Weisheit; da hat das Familienleben noch seine rechtmässige Geltung, aber eben nur eine vorübergehende. Auf diesen früheren Stufen des Heilsweges gilt die Ehe sogar für eine hohe und heilige Pflicht, und eines Sohnes Erzeugung als das höchste Erdenglück. In der Vorhalle zu dem Heiligthum der höchsten Brahmanenweisheit haben noch die Götterbilder der Familienfreude ihre Altäre.

Ist einmal als eine vorübergehende Stufe die Ehe zu Recht anerkannt, so tritt im Gegensatz zu der höchsten Einheits-Idee der andere Gedanke in den Vordergrund, dass die Ehe ja eine Wiederholung der Welterzeugung ist. Wie Brahma aus sich

selbst herausging, und in der Welt sich wieder erzeugte, so erzeugt der Vater sich selbst im Sohne wieder. Diesen Gedanken nimmt der Indier sehr ernst, und durch ihn empfängt die Ehe eine hohe, fast sacramentale Weihe. Der Sohn verhält sich zum Vater wie die Welt zu Gott; und wie die Welt das Göttliche selbst ist, nur in einer anderen Form, so ist in dem Sohne der Vater selbst von neuem geboren, und wird so in fortgehender Geschlechtesfolge unsterblich. Der pantheistische Gedanke klingt auch sehr hell in dem Begriff der Ehe wieder. So lange der Indier die Welt noch als wirklich anzuerkennen vermag, so lange hat ihm auch die Ehe eine heilige, die Welterzeugung in sich tragende Bedeutung; und die indische Weisheit gestattet die Anerkennung der Welt dem, der noch in den Jahren der Jugendkraft ist, gestattet ihm, von den reineren Freuden des Daseins zu geniessen, — aber in den Jahren der gereiften Erkenntniss muss jedes farbige Bild des Lebens fallen vor dem Gedanken dessen, der dem leeren Raume gleicht. Die durch den religiösen Grundgedanken über die Ehe ausgegossene Weihe giebt, in Verbindung mit der dem Indier eignenden Gemüths-Innigkeit, dem Familienleben eine hohe Wärme, und in den Dichtungen spiegelt sich oft die zarteste Gatten- und Elternliebe.

„Fortpflanzung ist erhabene Pflicht, so sprechen die Brahmanen.“[2]) „Der Vater, welcher nicht vermählt [die Tochter], ist tadelhaft, tadelhaft der Gatte, welcher nicht nahet [der Gattin];“[3]) und wer seine Tochter nicht zur Ehe giebt, der ladet bei jeder monatlichen Reinigung derselben die Schuld einer Tödtung der Leibesfrucht auf sich.[4])

„Der Vater zahlt im Sohn die Schuld, erlangt in ihm Unsterblichkeit,
Wenn eines neugebornen Sohns lebend'ges Angesicht er schaut.
So viele Lust für die Geschöpfe die Erde giebt, das Feuer giebt,
So viele Lust das Wasser giebt, — noch mehre hat der Vater im Sohn...
Der Mann geht in die Gattin ein und ruht als Keim im Mutterschooss,
Und wird von ihr als neuer Mensch im zehnten Mond zur Welt gebracht.
Nur dann ist wirklich Weib das Weib, wenn er in ihr geboren wird,
Das Wesen ist erneut, nicht neu, das sie in ihrem Schoosse trägt.
Die Götter haben sie, die weisen, mit grossen Ehren ausgeschmückt;
Die Götter sprachen zu dem Mann: gebären soll sie dich fortan.
Die Kinderlose hat kein Bestehn, das fühlen wohl die Thiere selbst.
Und daher kommt es, dass der Sohn die Mutter und Schwester überragt.“[5])

„Das [in den Menschen eingegangene] Urwesen ist zuerst im Manne der Urkeim oder befruchtende Same, welcher die aus allen Gliedern des Leibes gezogene Wesenheit ist. Wenn er ihn ausgiesst in das Weib, dann bringt er hervor jenen Keim, und so ist

dessen erste Geburt. Der Keim wird eins mit dem Weibe, und seiend wie ihr eigner Leib, zerstört er sie nicht. Sie pflegt liebevoll des Mannes eignes Selbst, so aufgenommen in sie selbst; und da sie ihn ernährt, muss sie zärtlich gepflegt werden.[6]) „Das nur ist ein vollkommener Mann, welcher aus drei Personen besteht, aus sich selbst, seiner Gattin und seinem Sohne; der Mann ist mit seinem Weibe nur ein und dieselbe Person."[7])

[1]) Kalthoff, jus matrimonii vet. Indorum, 1829. — [2]) Sawitri, I, 12 (Bopp). — [3]) Ebend. I, 32. — [4]) Yajnav. I, 64. — [5]) Aitareya-Brahmana, VII, 13. v. Roth in Webers Ind. Stud. I, 458. — [6]) Aitareya-Aranj. b. Wind. S. 1588. — [7]) Manu IX, 45.

§ 141.

Die durch strenges Verbot von Verbindungen unter nahen Verwandten vor thierischer Verwilderung bewahrte Ehe, — in welcher die Vielweiberei erlaubt, aber nicht das Gewöhnliche ist, — lässt die Frau keinesweges in der christlichen Bedeutung der Persönlichkeit erscheinen, sondern als fast unbedingtes Eigenthum des Mannes; das oft erwähnte Bild des Samens und des Ackers [S. 470] giebt das Wesen der indischen Ehe; der Acker ist nur um des Samens willen da, und dieser allein hat Leben und Werth; und nicht die Frau, sondern nur der Mann wird im Kinde wiedergeboren.[1]) Die geistig niedrige Stellung der Frau geht schon aus dem gewöhnlichen Altersverhältniss der Gatten hervor; „ein dreissigjähriger Mann soll ein Mädchen von zwölf Jahren heirathen, und ein Mann von vierundzwanzig Jahren ein Mädchen von acht Jahren;"[2]) acht Jahre sind das gesetzliche Alter des Mädchens beim Heirathen, aber „einem jungen vorzüglichen Manne von angenehmem Äusseren darf ein Vater seine Tochter schon *vor* diesem gesetzlichen Alter zur Ehe geben."[3])

Die Ehe ist ein rein bürgerlicher Vertrag und ruht ganz allein auf der Übergabe des Mädchens durch ihren Vater oder ältesten männlichen Verwandten an den Mann, oder auch nur auf der gegenseitigen Einwilligung; die religiöse Einsegnung ist eine Nebensache; die Ehe und die Beischläferei verschwimmen in einander. Darin aber wird die Würde des Weibes geachtet, dass der Vater für seine Tochter wohl Geschenke, aber keinen Kaufpreis nehmen darf, und dass die Tochter, welche das gesetzliche Alter bereits um drei Jahre überschritten, auch selbstständig einen Gatten sich wählen darf; nur darf sie dann aus dem elterlichen Hause nichts mitnehmen.[4])

Die Kasten müssen streng beobachtet werden, und die *erste* von mehreren Gattinnen soll immer aus derselben Kaste sein,

nur die folgenden dürfen aus niederen Klassen sein; wenn ein Brahmane ein Çudra-Mädchen zur ersten Gattin macht, so ist er aus der Kaste ausgestossen;[5]) aus einer höheren Kaste als der des Mannes darf die Gattin nie genommen sein, und selbst ein König darf keine Brahmanentochter freien.

Vielweiberei findet sich schon in den Hymnen des Rigveda.[6]) Bei Manu ist meist nur von einer Frau die Rede, und er empfiehlt dem Manne, „er sei immer mit ihr allein zufrieden;"[7]) auch Marco Polo sagt, dass die Brahmanen sehr keusch seien und zufrieden im Besitze einer Frau.[8]) Indess sind gesetzlich mehrere Frauen gestattet, und wenn diese aus verschiedenen Kasten sind, so sollen ihre Behandlung und ihre und ihrer Kinder Rechte nach ihrem Range verschieden sein;[9]) überhaupt scheint bei mehreren Frauen Verschiedenheit der Kasten, also auch eine über- und untergeordnete Stellung derselben am meisten empfohlen zu sein; der Brahmane kann dann vier, ein Xatrija drei Frauen haben; der Çudra soll nur eine Frau, natürlich aus seiner Kaste haben;[10]) Wenn eine Çudrafrau für einen Mann aus höherer Kaste auch erlaubt ist, so wird solche Ehe doch nicht gern gesehen.

Das in der epischen Sage vorkommende Beispiel von Vielmännerei, indem die Draupadi die fünf Pandava-Brüder zu gemeinsamer Ehe hatte,[11]) gehört unzweifelhaft nur in das Gebiet der Mythenphantasie; und selbst die Sage sucht das Widernatürliche dieses Verhältnisses dadurch zu mildern, dass sie der Draupadi jeden der fünf Brüder für den fünften Theil des Jahres als ausschliesslichen Gatten gewährt, und dieselbe zwischen jedem Gattenwechsel dreimal durch ein Feuer gehen lässt, um sich vor der Blutschande zu bewahren.[12]) Dass bei den, dem ächten Indierleben sehr entfremdeten Sikhs jetzt Fälle vorkommen, dass mehrere Brüder eine Buhlerin, — denn Ehefrau kann man diess nicht nennen, besitzen,[13]) gehört gar nicht in das Bereich indischen Lebens, und ist wahrscheinlich ein von den Indo-Skythen [§ 160] geerbter Gebrauch.

Verboten ist die Ehe und jede Vermischung mit der Schwester von derselben Mutter, mit der Tochter von des Vaters oder der Mutter Schwester, mit der Tochter von der Mutter Bruder,[14]) nach einem bestimmteren Gesetz die Ehe eines Mannes mit Verwandten, „die von seinen Vorfahren der väterlichen oder mütterlichen Seite bis ins sechste Glied abstammen oder denselben Namen mit ihm führen.[15])

Bei der Schliessung der Ehe soll auch die Reihenfolge der Geschwister beobachtet werden, und wenn ein jüngerer Bruder früher als sein älterer heirathet, so werden beide von der Theilnahme an

den Opfern ausgeschlossen; eben diess gilt von einem Mädchen, die vor der älteren Schwester sich verehelicht.[16]) Die Sitte, dass die Mädchen noch als Kinder verheirathet werden, gilt noch jetzt allgemein; die Männer wollen sich dadurch ihrer Jungfräulichkeit versichern; es kommt vor, dass siebenzigjährige Greise mit vierjährigen Mädchen eine Ehe schliessen.[17])

Die Gesetzbücher geben acht Arten von Ehen an, von denen aber die zwei letzten der Brahmanenkaste verboten sind; die vier ersten Arten unterscheiden sich nur wenig von einander; der Vater wählt da selbst den Bräutigam, uud übergiebt ihm seine Tochter unter bestimmten Feierlichkeiten; er stattet sie aus, empfängt aber höchtens einige Rinder zum Geschenk. Die fünfte Weise der Ehe besteht darin, dass der Bräutigam sich das Mädchen frei wählt, und ihr und den Eltern reichliche Geschenke nach Vermögen giebt. Die sechste Weise, „die Vereinigung eines Mädchens und eines Jünglings in Folge gegenseitigen Wunsches, heisst die Gandharver-Ehe; aus dem Verlangen entsprungen, hat sie die Freuden der Liebe zum Zweck;“ der väterliche Segen ist dabei Nebensache.[19]) Als ruchlos gelten die zwei letzten Arten der Ehe, „wenn man ein Mädchen mit Gewalt aus dem väterlichen Hause schleppt, nachdem man die sich Widersetzenden getödtet oder verwundet, — und wenn ein Verliebter heimlich das schlafende oder berauschte oder wahnsinnige Mädchen umarmt.“ Für unwürdig wird es erklärt, wenn ein Vater für die Verheirathung seiner Tochter auch nur das kleinste Geschenk nimmt; ein solcher sei ein Verkäufer seines Kindes; nur die Überreichung einiger Rinder ist gestattet.[20]) — Bei der Hochzeit findet meist eine Einsegnung und ein Opfer statt, um das Glück der Gatten zu sichern; indess ist die Gültigkeit der Ehe nur von der vertragsmässigen Übergabe der Braut durch den Vater oder dessen Vertreter an den Bräutigam, und bei der Gandharver-Ehe nur von der gegenseitigen Einwilligung abhängig;[21]) bei gefallenen Mädchen sind Einsegnungen untersagt.[22]) Manu behandelt die Ehen unter dem Abschnitt von den Contractsverhältnissen. Aus der ganzen Darstellung geht hervor, dass der Indier keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Ehe und der natürlichen Geschlechtsverbindung macht.

In der Regel wählt nicht das Mädchen frei, sondern der Vater giebt sie einem Manne, ohne sie weiter zu fragen. Ausser dem gesetzlich bestimmten Falle, dass eine Jungfrau drei Jahre nach ihrer Mannbarkeit die freie Wahl des Gatten erlangt, durften auch in älterer Zeit, selbst noch in der Epenperiode, vornehme Töchter sich selbst den Gatten wählen; die Freier wurden zu einem Festmahl geladen,

bei welchem das Mädchen ihrem Erwählten einen Kranz um den Nacken warf (Nal und Damajanti).[23])

[1]) Manu IX, 8. — [2]) M. IX, 94. — [3]) M. IX, 88. — [4]) M. IX, 90; Yajnav. I, 64. — [5]) M. III, 14—18; Yajnav. I, 56. — [6]) Rigv. I, h. 105, 8 (Rosen). — [7]) M. III, 45. — [8]) Marco Polo, III, c. 22. — [9]) M. IX, 85. 149; Yajnav. I, 57. — [10]) Manu, III, 12; Yajnav. I, 57. — [11]) Bopp, Ardsch. R. p. XIII; Draup. III, 5. — [12]) Baldäus, Beschreib. etc. 1672, S. 546. — [13]) Orlich, Reise, I, 176. — [14]) Manu, XI, 58. 170 — 172. — [15]) Manu, III, 5, Yajnav. I, 53. — [16]) M. III, 154. 160. 171. — [17]) Sonnerat, Reise, I, 57. 58. — [18]) Manu, III, 20—34; Yajnav. I, 58, ff. — [19]) Vgl. Sakunt. S. 60. — [20]) M. III, 51. 53; IX, 98. — [21]) M. V, 152. — [22]) M. VIII, 226. — [23]) Wilson, Theater d. H. I, 328.

§ 142.

Als Muster der indischen Ehe muss die der Brahmanen betrachtet werden; da sind schon für die Wahl der Gattin sehr bestimmte Verordnungen gegeben, und die Gesetze sorgen mit tantenhaft ängstlicher Sorgfalt dafür, dass eines Brahmanen Gattin untadelig sei an Körper und Geist und Sitten. — Die Ehe soll in strengster Ehrbarkeit geführt werden, die für die Brahmanen bis in seltsam kleinliche Einzelheiten hinein vorgeschrieben ist; selbst die physische Erfüllung der ehelichen Pflicht unterliegt der strengen Bevormundung des Gesetzes.

Strengste Unterwürfigkeit und unbedingter Gehorsam, selbst gegen den wunderlichen oder unsittlichen Gatten, und Treue bis in den Tod und über den Tod hinaus ist des Weibes heiligste Pflicht.[1]) Die Wittwen müssen ihrem Gatten keusche Treue bewahren; unwürdig und verabscheut ist die Wittwe, die einen zweiten Gatten nimmt, geringgeschätzt die, die ihrem Gatten keine Kinder geboren. — Das Verbrennen der Wittwen ist noch zu Manu's Zeit ganz unbekannt, hat aber in späterer Zeit eine tragisch-grossartige Entwickelung genommen. Wählt eine Wittwe aber nicht den Flammentod, so ist sie zu steter strengster Zurückgezogenheit und Entsagung auf alle Freuden verpflichtet.[2])

Ein Brahmane soll sich kein Weib wählen aus einer Familie, die ihre religiösen Pflichten verabsäumt, in welcher die Veden nicht gelesen werden etc., kein Mädchen, welches dickes Haar auf dem Körper hat, oder zur Schwindsucht, Epilepsie, Aussatz, schlechter Verdauung etc. neigt, oder welche röthliches oder zu wenig Haar hat oder irgend ein ungestaltetes Glied, oder die von Natur kränklich ist oder sehr geschwätzig, die entzündete Augen hat, deren Name unangenehm klingt oder eine garstige Bedeutung hat; er soll sich vielmehr ein Mädchen wählen von tadelloser Gestalt, von an-

genehmem Namen, deren Zähne nicht zu gross und deren Körper sehr weich ist, „deren Gang voll Anstand wie der eines Flamingo oder eines jungen Elephanten ist;“ [3]) noch jetzt werden die Töchter und Söhne indischer Fürsten im Gange eines Elephanten unterrichtet.[4])

Achtung und zarte Behandlung der Frauen wird streng empfohlen. „Wenn die Frauen in Ehren gehalten werden, da ist Wohlgefallen der Götter, aber wo sie verachtet werden, da sind alle Kultushandlungen vergeblich; wenn die Frauen, denen man nicht die gebührende Achtung erwiesen hat, über ein Haus einen Fluch aussprechen, so geht es mit allem, was dazu gehört, unter; daher müssen Männer, welche reich werden wollen, die Weiber immer mit Schmuck, Kleider und Nahrung versorgen.“ [5])

Der Mann soll sich seinem Weibe zu der für die Schwangerschaft geeignetesten Zeit nähern; an sechs Nächten in jedem Monate ist die Umarmung untersagt; wegen Keuschheit belobt werden aber die Männer, die auch noch in andern acht Nächten sich enthalten; [6]) während ihrer monatlichen Reinigung muss der Mann die Frau unberührt lassen, und darf mit ihr nicht auf demselben Bett schlafen, ja soll mit ihr dann selbst nicht reden. [7]) Ein Brahmane soll mit seinem Weibe nicht aus derselben Schüssel essen, soll sie nicht ansehen, während sie isst, gähnt oder in nachlässiger Stellung sitzt, entblösst ist etc. [8])

„Gegenseitige Treue bis an den Tod ist die höchste Pflicht beider Gatten.“ [9]) „Ihrem Manne soll ein Weib mit Achtung ihr Leben lang dienen und ihm auch nach seinem Tode noch anhängen; — und wenn auch der Mann sich tadelnswerth betrüge und anderer Liebe sich zuwendete und guter Eigenschaften ledig wäre, so soll ein tugendhaftes Weib ihn dennoch immer wie einen Gott verehren; sie darf nichts thun, was ihm missfällt, weder bei seinem Leben noch nach seinem Tode.“ [10]) „Der Gattin höchste Pflicht ist es, eine ewige auf der Welt, dass sie das Leben aufopfere, wo es des Gatten Wohl erheischt.“ [11])

Die Gattin war aber dem Manne gegenüber keineswegs rechtlos, und nicht seine Sklavin; die Dichtungen der ältesten wie der späteren Zeit geben ihr eine ehrenhafte Stellung im Hause, ja in einem Drama wirft sich ein von seiner Gattin bei einem Liebesabenteuer überraschter König ihr zu Füssen, und muss ruhig zusehen, wie sie seinen Freund und Helfershelfer, einen Brahmanen, an einem Stricke um den Nacken davonschleppt und einsperrt. [12])

Die W i t t w e ist zu strenger Treue gegen ihren Mann verpflichtet. [13]) Von den Opfern als unwürdig ausgeschlossen ist der Sohn

und der Ehemann einer zum zweiten Mal verheiratheten Frau.[14]) „Eine Wittwe spreche nie auch nur den Namen eines andern Mannes aus; eine Wittwe, welche sich ganz keusch erhält, geht grade zum Himmel ein, selbst wenn sie kinderlos wäre; aber eine Wittwe, welche aus Begierde, Kinder zu haben, ihrem Gatten untreu wird, wird hier verachtet und von dem himmlischen Aufenthalt ausgeschlossen, wo ihr Gatte ist; eine tugendhafte Gattin hat in keinem Falle das Recht, einen zweiten Mann zu nehmen;“ dagegen „darf ein Mann, welcher für seine gestorbene Gattin alle Leichenfeierlichkeiten erfüllt hat, sich wieder verehelichen.“[15]) „Grosse Sünde begehen Frauen, welche knüpfen den zweiten Bund.“[16]) Auch jetzt noch ist es unerhört, dass eine Wittwe, selbst wenn sie noch Jungfrau wäre, wieder heirathe.[17]) Die aus diesen Gesetzen hervorgegangene Abneigung der Männer, Wittwen zu heirathen, erleichtert letzteren ihre Pflicht. Als in neuester Zeit ein den alten Gesetzen abgeneigter reicher Hindu einen Preis von 10,000 Rupien [à ⅔ Thaler] für denjenigen Hindu aussetzte, welcher eine Wittwe ehelichte, fand sich kein Bewerber um diesen Preis.[18])

Das Verbrennen der Wittwen ist immer freiwillig und eine Handlung hoher Liebe; abgeschmackte Erklärungen, wie die, dass durch diese Sitte die Frauen abgeschreckt würden, ihre Männer zu vergiften etc.,[19]) haben viele Nachsprecher gefunden. Zu Alexanders Zeit galt bereits die Sitte,[20]) jedoch noch in geringer Ausdehnung; bei Manu ist sie noch gar nicht erwähnt, wohl aber in den Epen[21]) und in den älteren Dramen.[22]) Wenn im Rigveda einige Andeutungen des Wittwenverbrennens vorkommen,[23]) so sind diess wahrscheinlich spätere Zusätze.[24]) — Später wurde diese Sitte immer allgemeiner, wiewohl die Ausdehnung derselben vielfach übertrieben wurde; nach amtlichen Berichten verbrannten sich in Kalkutta und dessen nächster Umgebung von 800,000 Einwohnern von 1815 bis 1823 in den einzelnen Jahren 253, 289, 442, 544, 421, 370, 392, 328, 340 Wittwen;[25]) in anderen Gegenden war die Zahl bedeutend geringer. In Bengalen wird die Wittwe mit der Leiche an einen Pfahl gebunden, und rings um sie Bambusrohr aufgeschichtet; in anderen Gegenden ist der Scheiterhaufen in einer tiefen und weiten Grube, und die Wittwe springt in die auflodernden Flammen; in anderen sitzt die Gattin auf dem Scheiterhaufen, mit dem Kopfe des Ehegatten auf ihrem Schoosse.[26]) Die in feierlichem Aufzuge und unter Musik zum Scheiterhaufen schreitende Wittwe vergiesst keine Thräne und lässt keinen Klageruf vernehmen. Als einst ein Engländer einer aus der Feuergluth wieder her-

ausstürzenden Wittwe sich annahm, und ihr Verbrennen hinderte, wurde er von ihr am folgenden Tage mit den bittersten Vorwürfen überhäuft, dass er sie um ihre Seligkeit gebracht habe, und sie nun verlassen und verachtet umherirren müsse.[27]) Bei der Leichenfeier eines Fürsten in Lahore in neuester Zeit verbrannten sich vier seiner Frauen und sieben Sklavinnen. Unter Musik und Kanonendonner wurden die Treuen in feierlicher Procession herbeigeführt; der Leichnam war sitzend zwischen hoch aufgehäufte Holzschichten gebunden. „Zwei der Frauen, erst sechszehn Jahr alt, von hinreissender Schönheit, schienen selig, ihre Reize zum ersten Male der Menge öffentlich zeigen zu können. Sie nahmen ihre kostbaren Juwelen ab, verschenkten sie an ihre Freunde, liessen sich einen Spiegel geben, und gingen langsamen Schrittes in die Feuergluth, bald in den Spiegel sehend, bald die Versammlung anblickend, und dabei besorglich fragend, ob eine Veränderung in ihren Gesichtszügen wahrzunehmen sei. Im Augenblick waren sie von den Flammen erfasst und durch Hitze und Rauch erstickt. Weniger freudig und willig zeigten sich die anderen Frauen; es war ihnen der Schauer anzusehen, der sie beim Anblicke des furchtbaren Elementes ergriff; indess sie wussten, dass ein Entkommen nicht möglich sei, und ergaben sich freiwillig in das harte Schicksal.“[28]) — Nur die Wittwen der Brahmanen und Xatrija pflegen sich zu verbrennen;[29]) in einigen Gegenden, wo die Leichen nicht verbrannt werden, lassen sich die Wittwen lebendig mitbegraben.[30]) In den muhamedanischen Staaten ist diese Sitte ganz unterdrückt, während die Engländer sie nur erschweren.

[1]) Manu, IX, 78. 79; Yajnav. I, 77. — [2]) Colebr. Misc. Ess. I, 117. — [3]) M. III, 5—10. — [4]) Orlich, Reise, I, 305; II, 10. — [5]) Manu, III, 56—59. — [6]) M. III, 45 ff.; IV, 28. 128; Yajnav. I, 79. — [7]) M. IV, 41. — [8]) M. IV, 43—53. — [9]) M. IX, 101. — [10]) Manu, V, 131. — [11]) Bopp, Ardsch. S. 32. — [12]) Retnávali, in Wilsons Theater d. H. II, 175. — [13]) Colebrooke, in Misc. Ess. I, 114 ff. — [14]) Manu, III, 155. 166. — [15]) M. V, 157. 160—162. 168; vgl. Yajn. I, 75. — [16]) Ardsch. R. v. Bopp. S. 34. — [17]) Sonnerat, I, 58. — [18]) Ausland, 1846. S. 752. — [19]) Diodor Sic. 17, 91; 19, 33; Strabo, XV, 1, 30. — [20]) Strabo, XV, 1, 62. — [21]) Bopp, Ardsch. R. p. X; Lassen, Ind. Alt. I, 493. — [22]) Mrichch. b. Wilson, Theater I, 276. — [23]) Colebr. Misc. Ess. I, 114 ff. — [24]) Kalthoff, p. 91. — [25]) Quaterly review, 1827. Febr.; Bohlen, I, 301. — [26]) Orlich, Reise, I, 182. — [27]) Orlich, a. a. O. — [28]) Orlich, I, 184; vgl. 189. 190. — [29]) Sonnerat, R. I, 80. — [30]) Ebend. 81.

§ 143.

Die **Trennung** der Ehe ist zwar des Mannes Recht, da er der Besitzer ist, und das persönliche Recht des Weibes noch nicht erkannt ist, — aber die Willkür wird doch dadurch sehr

beschränkt, dass der Mann, der ohne triftige Gründe seine Gattin entlässt, derselben den dritten Theil seines Vermögens geben, jedenfalls aber sie ernähren muss.

Der Ehebruch wird, da die tiefere Bedeutung der Ehe fehlt, nur als eine Eigenthumsverletzung betrachtet, die gesetzlichen Strafen für denselben sind meist mild, und nur dann hart, wenn ein Mann der niederen Kaste die Ehe einer höheren Kaste entweiht hat.

Wegen der Erhaltung der Familie und wegen der den Vorfahren zu bringenden Spenden ist in solchen Fällen, wo ein Gatte keine Kinder zu erzeugen vermag oder kinderlos gestorben ist, die Erzeugung eines Kindes durch den nächsten männlichen Verwandten desselben vorgeschrieben; diese Levirats-Ehe ist strengen und feierlichen Formen unterworfen.

Ein Mann darf sich von seinem Weibe trennen, wenn diese beharrliche Abneigung gegen ihn zeigt; ferner „ein trunksüchtiges Weib, und die von schlechten Sitten ist und zänkisch, oder mit einer unheilbaren Krankheit behaftet, verschwenderisch etc., soll entlassen werden; ein unfruchtbares Weib darf im achten Jahre entlassen werden; die, deren Kinder alle gestorben sind, im zehnten, die, welche nur Töchter gebärt, im elften, die, welche Lästerreden spricht, sofort. Wenn aber eine kranke Frau tugendhaft ist, darf sie nur mit ihrer Bewilligung durch eine andere ersetzt und nie geringschätzig behandelt werden;“[1]) eine ehebrecherische Frau, oder die eine schwere Sünde begangen, soll auf der Stelle entlassen werden; aber „wer ein Weib verlässt, welche seinen Befehlen gehorcht, willig ist, treffliche Söhne gebärt, und freundlich spricht, soll den dritten Theil seines Vermögens bezahlen, und wenn er unvermögend, jedenfalls die Frau ernähren.“[2])

„Es giebt nichts in der Welt, was so sehr ein langes Leben hindert als das Weib eines Andern liebkosen.“[3]) „Der König verbanne diejenigen, welche die Weiber Anderer verführen, nachdem er sie mit schmachvoller Verstümmelung bestraft. Ein Mann, welcher sich heimlich mit der Gattin eines Andern unterhält, und schon wegen schlechter Sitten bescholten ist, soll zu einer Geldstrafe verurtheilt werden. Ein Weib auf eine unziemende Weise berühren oder sich von ihr berühren lassen, sind ehebrecherische Handlungen;“[4]) ja ein Mann darf eine Frau selbst nicht mit dem Kleide anrühren.[5]) Ein Vaiçja wird wegen Ehebruch mit einer Brahmanenfrau, wenn diese bewacht war, mit einem Jahre Gefängniss und mit Einziehung seines Vermögens bestraft; ein schuldiger Xatrija

muss eine hohe Geldstrafe zahlen, sich den Kopf scheeren und mit Eselsharn begiessen lassen; war die Frau nicht bewacht, so wird nur eine geringe Geldstrafe verhängt; dagegen wird unter erschwerenden Umständen, besonders bei dem Ehebruch mit einer Frau aus höherer Kaste Todesstrafe verhängt; für die meisten Fälle ist aber nur Geldstrafe bestimmt.[6]) Ehebruch mit der Gemahlin des Königs wird mit Verbrennen bei Strohfeuer bestraft.[7]) Wenn ein Brahmanenschüler die Gattin seines geistlichen Vaters umarmt, wird er an der Stirn mit dem Zeichen der weiblichen Scham gebrandmarkt;[8]) die freiwillige Busse für diesen Frevel ist viel härter (S. 379). Die schuldigen Frauen werden mit Abschneiden der Ohren etc. bestraft.[9]) Bei Manu werden jedoch Männer erwähnt, „welche mit der Schande ihrer Weiber ein Gewerbe treiben.“[10]) — Ehebruch mit der Gattin eines Freundes, mit der Gattin des Sohnes oder eines andern Verwandten wird mit dem Abschneiden des Gliedes und mit dem Tode bestraft; auch die Frau, wenn sie eingewilligt, wird hingerichtet.[11]) „Wenn eine vornehme Frau ihrem Gatten untreu wird, so soll sie der König auf öffentlichem Platze von Hunden zerreissen lassen; und den mitschuldigen Ehebrecher soll er auf ein eisernes glühendes Bett legen lassen, bis er verbrannt ist.“[12])

„Wenn Jemand keine Kinder hat, so kann die Gattin mit Erlaubniss des Mannes mit dessen Bruder oder anderen nahen Verwandten beischlafen, um Nachkommen zu erzielen;“ der Beauftragte soll sich dazu durch Besprengung mit flüssiger Butter besonders weihen, und in der Nacht und schweigend der Frau sich nähern, bis sie schwanger ist; aber er darf nie einen zweiten Sohn erzeugen, und nie die Pflicht zur Lust verkehren; sonst ist er als Ehebrecher zu betrachten.[13]) Einer Wittwe wird dagegen solche Gemeinschaft von Manu schlechterdings untersagt;[14]) spätere Gesetze jedoch erlauben sie ihr, wenn der Brahmanenlehrer seine Einwilligung giebt;[15]) und diese Auffassung ist auch von späterer Hand in Manu's Gesetze selbst eingeschoben worden,[16]) so dass sich dieselben widersprechen. Nur wenn der Mann sogleich nach der Hochzeit stirbt, soll sein Bruder die Wittwe wirklich heirathen, sich aber nach Erzeugung eines Sohnes für den Bruder von ihr enthalten.[17])

[1]) Manu, IX, 77—82; vgl. Yajnav. I, 73 ff. — [2]) Yajnav. I, 76. — [3]) M. IV, 134. — [4]) M. VIII, 352. 354. 358. — [5]) Wilson, Theater d. H. I, 115. — [6]) M. VIII, 359 ff.; 375 ff.; Yajn. II, 286 ff. — [7]) Yajn. II, 282. — [8]) Manu, IX, 257. — [9]) Yajnav. II, 286. — [10]) M. VIII, 362. — [11]) Yajn. III, 231 ff. — [12]) M. VIII, 371. 372. — [13]) Manu, IX, 59—63; 103. 143 ff. 162. — [14]) M. IX, 64—68. — [15]) Yajnav. I, 68. — [16]) M. IX, 60. — [17]) M. IX, 69. 70.

§ 144.

Da die Ehe selbst noch nicht auf der Idee der Persönlichkeit ruht, sondern ein blosser bürgerlicher Vertrag ist und in das Bereich des Besitzrechtes fällt, die höhere Bedeutung nur ahnungsweise andeutend, und da sie die Vielweiberei einschliesst, so ist die aussereheliche Gemeinschaft der Geschlechter kein Unrecht, sobald dabei nicht in fremde Rechte eingegriffen wird. In Manu's Gesetzbuch wird Unzucht aller Art oft erwähnt, und im Allgemeinen nur mild oder gar nicht bestraft; und die indischen Dichtungen zeigen oft, dass vielfach eine sehr leichtfertige Auffassung der Geschlechtsliebe galt. Während der fromme Asket alle Sinnlichkeit von sich weist, nimmt es das Volk, welches nur in der Vorhalle der religiösen Idee stehen bleibt, mit derselben viel weniger streng; die wahre Keuschheit beruht auf der Idee der geistigen Persönlichkeit, welche sich der Natur gegenüber frei und selbstständig erhält; der Indier hat diese Idee noch nicht, — er weist die Persönlichkeit grade ebenso zurück wie die Sinnlichkeit; hat er aber einmal auf die Strenge der reinen Entsagungslehre verzichtet, so hat er auch gegen die Anforderungen der Sinnlichkeit keine rechtmässige Gegenkraft, und wirft sich ungescheut ihr in die Arme.

Das buhlerische Leben der Bajaderen ist schon erwähnt. Manu erwähnt Hurenhäuser als ehrlos.[1]) Zur Griechenzeit schon galt Buhlerei als eine erlaubte Sache, und in den Dramen, auch den ältesten, finden wir dieselbe bereits in einer Weise ausgebildet, dass sie an die Blüthezeit des griechischen Hetärenwesens erinnert. In dem Drama Mrichchakatika ist eine öffentliche Buhlerin die von dem Dichter mit der grössten Liebenswürdigkeit ausgestattete und als weibliches Tugendideal gezeichnete Hauptperson. Sie wohnt in einem prächtigen Pallast, hat eine Menge Diener und Dienerinnen, Köche und Elephanten, und ist von dem üppigsten Luxus umgeben; Musikchöre unterhalten die bei ihr sich versammelnden reichen Wüstlinge, Juweliere und Parfümeurs sind zahlreich in ihren Dienst; ein ganzer fürstlicher Hofstaat bildet das Haus der Buhlerin, prächtige Gärten mit Wasserbassins und seidenen Schaukeln umgeben den Pallast, und ein besuchender Brahmane glaubt hier in „Indra's Himmel" zu sein.[2]) Und diese Buhlerin verliebt sich in einen ehrwürdigen, hochgeachteten Brahmanen, welcher sich nicht im mindesten scheut, ihre Neigung anzunehmen und sie in seine Wohnung zu führen, und auch öffentlich seinen Umgang mit ihr kund zu ge-

ben, und niemand nimmt Anstoss daran. Ihre Treue gegen den Geliebten in allen Anfechtungen ist der Gegenstand des Dramas. Die würdige Gattin des Brahmanen hat keinerlei Bedenken über den Umgang ihres Gatten mit der Buhlerin; diese sendet ihr, als ihrer „verehrten Schwester" ein kostbares Halsband zum Geschenk, empfängt es aber zurück mit den Worten: „Du bist begünstiget von dem Sohne meines Herrn [d. h. meines Gatten]; es schickt sich nicht für mich, das Halsband anzunehmen; wisse, dass mein Gatte der einzige Schmuck ist, der für mich Werth hat." In diesen Worten zeigt sich zwar ein stiller Schmerz und ein edler Stolz, aber zugleich auch die Ansicht, dass die Buhlerei rechtmässig sei. Als der Brahmane, fälschlich angeklagt, die Buhlerin ermordet zu haben, zum Tode geführt wird, besteigt seine Gattin den Scheiterhaufen; und als sie nach Lösung der Irrung noch im letzten Augenblick von ihrem Gatten dem Tode entrissen wird, umarmt sie ihren Gatten und auch die Buhlerin, und begrüsst sie mit dem Worte: „willkommen, glückliche Schwester;" und diese wird die zweite Gattin des Brahmanen.[3]) Wenn in anderen Dramen die Frauen gar nicht so sanft darein sehen, wenn ihr Gatte eine zweite Liebe hat, vielmehr sehr harte Scenen herbeiführen,[4]) so ist das die Eifersucht der Leidenschaft und nicht der Zorn des Rechtes.

Von grosser Entsittlichung zeigen die vielfachen, zum Theil ganz unnatürlichen Arten von Unzucht, von Päderastie etc., die bereits von Manu erwähnt und nur mit leichten Strafen oder Bussen belegt werden.[5])

[1]) M. IV, 84. 85. — [2]) Wilson, Theater d. H. I, 120 ff. 135. 165 ff. — [3]) Ebend. 226 ff.; 149. 192. 276 ff. — [4]) Ebend. I, 325; II, 160. 171. 175. 193. — [5]) M. XI, 67. 173. 174.

§ 145.

Das Verhältniss zwischen Eltern und Kindern, ein Abbild des Verhältnisses Brahma's zur Welt, ist zwar auch hier wie in China ein hoch und heilig gehaltenes, und die Kinder sind den Eltern zum tiefsten Gehorsam und zur ehrfurchtsvollen, auch im Äusseren in strengen Formen sich kund thuenden Liebe verpflichtet,[1]) aber dieses natürlich-sittliche Verhältniss, in China das heiligste auf Erden, tritt hier dennoch zurück vor dem höheren Bande, das den Schüler an seinen geistlichen Vater knüpft; dieser muss dem frommen Jüngling höher stehen, als der, welcher ihm nur das natürliche Leben gegeben [S. 383];[2]) und das Familienband als ein natürliches wird, in dem Brahmanenstande wenigstens, grundsätzlich durch die Erziehung bei dem

fremden Lehrer gelockert. Der Brahmanenknabe bleibt nur in seiner Kindheit im elterlichen Hause, und tritt dann in dem höheren Stande des Lehrlings in das Haus seines geistlichen Lehrers, der fortan sein höherer Vater wird. Das ist etwas den Chinesen ganz Fremdes; dort giebt es über der Kindesliebe gegen die natürlichen Eltern nichts Höheres, eben weil in der natürlichen Wirklichkeit auch alles Ideelle schon gegeben ist. In Indien ist ein höherer Gedanke. Die natürlichen Familienbanden sind wie alle wirkliche Natürlichkeit an sich noch etwas Unwahres; nur durch Erkenntniss der Weisheit gelangt der Mensch zu seiner Vollkommenheit; aber diese Erkenntniss ist nicht dem Menschen schon von Natur eigen, sondern will schwer errungen sein. Das natürliche Wesen des Menschen soll abgestreift werden und angezogen ein neuer, geistlicher Mensch; — noch aber steht in Indien die Idee unversöhnt der Wirklichkeit gegenüber; die natürlichen Banden müssen aufgelöst werden, wenn der Mensch eintreten soll in das geistliche Sein. Wie das Ideal noch jenseits der Wirklichkeit steht, so ist auch der geistliche Vater noch ein anderer als der natürliche Vater; und wie der fromme Asket seine Gattin und seine Kinder verlässt, um die höhere Stufe in Waldeseinsamkeit zu erringen, so muss der Knabe seine natürlichen Eltern verlassen, um einen geistlichen Vater zu gewinnen.

Auch hier steht die Idee höher als die Wirklichkeit. War dem Chinesen in den Eltern die Gesammtheit der Pflichten gleichsam verkörpert, war er ihnen zum unbedingten Gehorsam verpflichtet [§ 52], so steht dem Indier die Idee, die Pflicht, höher als die Eltern, und er hat zuerst zu fragen, was die Tugend, und dann erst, was die Eltern fordern; „Vater und Mutter werden den Menschen nicht in die andere Welt begleiten, die Tugend allein bleibt ihm.“ [3])

Die **Erziehung** ist in den Gesetzbüchern zwar ziemlich genau behandelt, selbst die der Säuglinge, aber es wird dabei fast nur der Brahmanenstand ins Auge gefasst. Und diese Erziehung ist ganz anders als bei den Chinesen. Der Chinese erzieht für das praktische Leben, der Indier für das ideelle, jener für die Erde, dieser für den Himmel; jener erzieht den Sohn zum Fortkommen in der Welt, dieser zum Fortkommen **aus** der Welt; jener erzieht ihn zum Bürger, dieser zum Priester, jener zum Wirken, dieser zum Wissen; jener lehrt ihm das Staatsgesetz, dieser das Wesen der Gottheit; jener führt den Sohn in die Welt, dieser ihn aus der Welt in sich hinein;

jener lehrt ihn erwerben und geniessen, dieser betteln und entsagen.

Die indische Dreifaltigkeit, die durch das All hindurchgeht, wiederholt sich auch hier; für das Kind sind Mutter, Vater und geistlicher Lehrer das Wiederbild der göttlichen und weltlichen Dreiheit; und diese drei werden verglichen mit den drei Welten, den drei Kasten, den drei Veden etc.; der geistliche Vater ist das Höchste.[4]) „Wenn der Knabe seine Mutter ehrt, gewinnt er diese irdische Welt, wenn er seinen Vater ehrt, die mittlere Welt, wenn er seinem geistlichen Vater immer mit Achtung begegnet, empfängt er Brahma's himmlische Welt;" so lange diese drei leben, soll er nicht sich, sondern diesen angehören, und nur ihren Wünschen zu dienen streben.[5]) An den Opfern darf als unwürdig nicht Theil nehmen, wer mit seinem Vater zankt, oder wer grundlos seine Eltern verlässt.[6]) Auch die äusserlichsten Formen der Ehrfurcht hat der Sohn zu beachten. „Ein Brahmane darf nicht absichtlich über den Schatten seines natürlichen oder geistigen Vaters schreiten."[7])

Der älteste Sohn geht den übrigen Kindern im Erbe vor und soll von den Geschwistern nach des Vaters Tode wie ihr Vater betrachtet werden; er ist das Haupt der Familie.[8])

[1]) Manu, II, 227 ff. — [2]) M. II, 225. — [3]) Manu, IV, 239. — [4]) M. II, 229 ff. — [5]) M. II, 233. 234. — [6]) M. III, 159. — [7]) M. IV, 130. — [8]) M. IX 108 ff.

Sechster Abschnitt.

Der Staat.

§ 146.

Der Staat muss bei den Indiern nothwendig eine ganz andere Bedeutung und eine andere Gestalt haben als in China, der so verschiedenen Weltanschauung entsprechend. — 1) In China ist der Staat schon an sich das Reich Gottes, ist die nothwendige und durchaus rechtmässige Offenbarung des himmlischen Lebens selbst; zwischen dem wahren göttlichen Walten in der Welt und zwischen dem Staat ist kein Unterschied; der Staat ist an sich gut und göttlich, und alles himmlische Wirken in der Menschheit fällt in den Staat; es giebt ausser ihm nicht noch etwas Höheres in der Menschheit; der Staat ist zugleich die Kirche, und der Kaiser der höchste Priester, und die Regierung ist Kultus, und die Mandarinen sind seine Diener; die Staatsgesetze sind auch Religions-Pflichten, und Gehorsam gegen den Kaiser ist Gottesdienst. Alles Ideale fällt in das wirkliche Dasein, und

der Chinese wirft sich darum mit ganzer und voller Seele auf das staatliche Leben. — In Indien gehört der Staat dem an sich unberechtigten unwahren Sein der Welt an; die Wahrheit liegt jenseits der Welt; das wirkliche Volksleben ist nicht das Ideale, ist nicht das Wahre und Göttliche, sondern gehört der Welt der Maja, der Täuschung an. Das Sinnen und Trachten des Indiers geht über die Welt hinaus; die wahre Weisheit besteht in dem Abwenden von ihr. Darum kann der Indier, — der Brahmane wie der Buddhist, — wenig Interesse für den Staat haben; das Reich seiner Idee ist nicht von dieser Welt; das bunte Treiben des Staatslebens ist ihm gleichgültig, denn das ist alles eitel; nicht auf dem Thron ist der wahre Weise zu finden, sondern in der Waldes-Einsamkeit und in der Klosterstille; und hoch gerühmt ist es, wenn ein Fürst sein Scepter niederlegt und als frommer Asket in die Einsamkeit geht. Hat doch der höchste der Stände, der Stand der vollkommenen Menschen, mit der Herrschaft nichts zu thun, — die Brahmanen sind nur des Fürsten Rathgeber und die Vertreter der sittlichen Idee den einzelnen Staatsbürgern gegenüber, — als Richter; sie haben nur zu sprechen, nicht zu handeln.

§ 147.

2. In China ist ein Himmel und eine Menschheit, ein Staat und ein Kaiser; der wahre Staat kann da nur ein einiger sein; China kann nicht einen zweiten berechtigten Staat neben sich anerkennen; und wo, wie in Japan, sich die chinesische Weltanschauung, wiewohl abgeschwächt, wiederholt, da ist ganz dieselbe Ausschliesslichkeit; auch Japan weiss sich als den einzig möglichen und berechtigten Staat. — In Indien gehört der Staat nicht dem wahren, göttlichen Sein, sondern der unwahren Welt der Vielheit an, und muss darum auch die weltliche Vielheit an sich tragen. Die göttliche Seite der Welt, das Ideale in ihr, die wahre Erkenntniss der Idee, und der Ausdruck derselben in der Menschheit, — in den Brahma-Menschen, dem Brahmanenstande, — diese freilich ist Einheit; dasselbe gesetzliche und staatliche Bewusstsein und derselbe einige Brahmanenstand durch ganz Indien; was aber der Wirklichkeit des weltlichen Daseins angehört, das wirklich politische Leben, das gehört der Vielheit an; viele Staaten, von derselben Idee getragen und von demselben Brahmanenstande geistig berathen, das ist die Erscheinung des indischen Staatslebens; Indien ist nie ein einiger Staat gewesen.[1]) China's Staat ist das Abbild

des Kosmos; Indien ist das vegetabilisch sich entwickelnde Leben, — viele Exemplare derselben Pflanze spriessen gleichgültig neben einander auf.

Wenn bei Manu vorherrschend wie von einem Staate gesprochen wird, so ist damit weder ein einiger indischer Staat gemeint, noch ein bestimmter der vielen, sondern der indische Staat überhaupt. Dass mehrere Staaten neben einander waren, wird aber mehrfach angedeutet;[2]) er spricht von den besonderen Gesetzen der einzelnen Länder, denen die allgemeinen Gesetzbücher als Grundlage und Richtschnur dienen sollen.[3])

Die einzelnen indischen Staaten waren oft sehr reich und mächtig; der mit Alexander befreundete Taxiles sandte ihm als Geschenk 3000 Stiere, über 10,000 Schaafe, 25 Elephanten und gegen 200 Talente Silber.[4]) Der mächtigste König, mit dem Alexander bekannt wurde, Poros, — ein Geschlechts- und nicht ein Eigenname,[5]) — —hatte dreihundert Städte, und führte in die Schlacht über 200 Elephanten, gegen 400 Wagen, über 400 Reiter und gegen 50,000 Mann Fussvolk.[6])

[1]) Mill, Gesch. d. britt. Ind. II, 142 ff. — [2]) M. VII, 164. 174. 201. — [3]) M. VIII, 3. — [4]) Lassen, Ind. Alt. II, 144. — [5]) Ebend. I, 728. — [6]) Ebend. II, 147.

§ 148.

3. Eben darum, weil der chinesische Staat ein Abbild des Kosmos ist, und desshalb nur den einfachen Gegensatz des Himmels und der Erde ausdrückt, hat China auch nur einen Kaiser und ein in sich selbst aus lauter gleichartigen Theilen bestehendes Volk. Der indische Staat ist das Abbild der indischen Welt, die das sich entwickelnde Brahma ist; von einem Mittelpunkt aus entfaltet sich da das eine göttliche Sein in immer weiteren und immer schwächeren concentrischen Kreisen. Die Keimentfaltung schafft nicht gleichartige, sondern ungleichartige Wirklichkeiten. Chinas Menschheit ist eine in sich einförmige; Indiens Menschheit ist in natürlich nothwendige Stände gegliedert, die eben solche concentrische Kreise um den Urmenschen, — welcher Brahma selbst ist, bilden. Jenes mythische Bild, dass Brahma sich zu einer menschlichen Gestalt entwickelte, und nun aus seinen verschiedenen Gliedern die Kasten bildete [S. 294], spricht diesen Gedanken sehr scharf aus. Die Kasten sind aber nicht aus dem Staate, sondern aus der religiösen Weltanschauung; sie sind vor dem Staate da, der Staat bildet sich aus ihnen, und verwandelt für sich die kosmisch-nothwendigen Kasten in Staats-Stände; und während in dem religiösen

Bewusstsein die Çudra ausserhalb des wahren religiösen Volkes standen, nimmt der der Welt angehörige Staat auch diese Kaste als ein wesentliches Element mit in sich auf; — religiös giebt es eigentlich nur drei Kasten, politisch vier; der Staat bedarf eben dieses rein materiellen, weltlichen Bodens der Çudra, während die Religion, — wie in der Theologie keine Gottheit der Erde, so in der Menschheit keine berechtigte Kaste des rein materiellen Lebens hat.

Die Bedeutung der Kasten für den Staat ist nun folgende. Die Brahmanen sind jenseits des Staates, wie das Brahma jenseits der Welt; sie können wie dieses nur über ihm schweben und geistig ihn durchdringen, sie sind keine sichtbare Gewalt im Staate; Brahma hat keinen Tempel und die Brahmanen keinen Thron, aber aus jenem entströmt die Welt, und von diesen aus strömt die Macht und die sittliche Bedeutung der Herrschenden. Der Zahl nach sind sie viel geringer als die anderen Kasten.[1])

Die Xatrija sind wie Vischnu die in der wirklichen Welt sichtbar waltende Macht, die ausführende, weltlich regierende Gewalt; sie sind die Fürsten und Heerführer; ihr Wille ist überall das Entscheidende; aber dieser Wille soll sich richten nach der Erkenntniss der Brahmanen; Wille und Erkenntniss fallen hier noch auseinander; die Indier haben den Menschen nur zertheilt, nicht als in sich geschlossene Persönlichkeit. Die Herrschenden sollen dem Rathe der Brahmanen folgen, aber diese haben keine äussere Macht, jene zum Gehorsam zu zwingen; es ist die Macht der Idee allein, welche regieren soll.

Wie die Xatrija die eigentliche regierende Macht sind, so sind die Vaiçja das eigentliche regierte Volk, die Staatsbürger, selbstständig erwerbend, des Staates Nährstand, wie die beiden vorigen Kasten der Lehrstand und der Wehrstand.

So weit die Brahmanen über den eigentlichen Staat hinausragen, so weit reichen die Çudra unter denselben hinab; während jene ideell den Staat leiten, ohne in ihn als wirkliche Glieder einzugehen, sind diese andererseits im Staate wirkliche und nothwendige Bestandtheile, ohne eine ideelle Bedeutung, ein Recht in demselben zu haben; jene wirken als Macht im Staat, aber sind nicht in ihm; diese sind in ihm, aber haben keine Macht; die Brahmanen sind nur mit ihrem Geiste im Staate, die Çudra nur mit ihrem Körper; jene schweben als leuchtender Äther über der lebendigen Welt, diese liegen als dunkler Erd-

boden unter derselben, und der eigentliche Staat ist zwischen beiden, aber beider bedürfend.

In religiöser Beziehung sind eigentlich nur drei Kasten [§. 99], und die Çudra stehen eigentlich ausserhalb des geistigen Lebens; politisch aber werden zur Zeit des ausgebildeten Staates immer vier Kasten genannt,[2]) und da sind die Çudra ein sehr wesentlicher Theil des Staates. Die Beschäftigungen und Wirkungskreise der Kasten sind gesetzlich sehr genau abgegränzt, und wenn ein Mensch der niederen Kaste in den Beruf der höheren eingreift, begeht er ein Verbrechen, und wenn ein Mensch der höheren Kaste, ausser im Falle der Noth, die Beschäftigung der niederen ergreift, verliert er seine Kaste.[3])

Seit Alexanders Zeit kommt die gesetzliche Gliederung des Volkes etwas aus den Fugen; der Einfluss des gegen dieselbe wirkenden Buddhismus konnte nicht wirkungslos sein; ein mächtiges Fürstenhaus um die Zeit Christi war aus der Brahmanenkaste,[4]) und zwei andere frühere waren gar aus den unteren Kasten, wahrscheinlich Çudra;[5]) und eine mächtige Dynastie der nächsten Jahrhunderte nach Chr. war aus der Vaiçja-Kaste.[6]) Diess setzt Verwirrung voraus, und musste neue erzeugen. Indess erwähnt bereits Manu ähnliche Fälle; „ein Brahmane soll nicht wohnen in einer Stadt, welche als Fürsten einen Çudra hat; von einem solchen Fürsten darf er nichts annehmen.“[7])

Die Brahmanen stehen auch im Staate höher als der König. „Hüte sich der König, auch in der grössten Noth, den Zorn der Brahmanen zu reizen, denn sie vermögen im Zorn ihn zu vernichten sammt seinen Truppen und Rüstungen; wer könnte ungestraft den Zorn derjenigen reizen, von denen das allverzehrende Feuer geschaffen wurde [Agni in der Opferflamme, zugleich Hinweisung auf ihre Einheit mit Brahma und auf ihre Zauberkraft] etc.; .. wer, dem das Leben lieb ist, kann die beleidigen, durch deren Hilfe Welten und Götter dauern [durch das Soma-Opfer], deren Reichthum die göttliche Erkenntniss ist; ein Brahmane ist eine machtvolle Gottheit; sie haben in sich etwas überaus Göttliches.“[8]) — Der König ist verpflichtet, den Brahmanen einen angemessenen Unterhalt zu gewähren, und sie in ihren Rechten zu schützen.[9])

Die Frage, warum die Brahmanen die Regierung nicht selbst übernommen, beantwortet sich aus dem Wesen des indischen Staates von selbst; die Idee und die Wirklichkeit fallen hier eben ausser einander, und die Brahmanen gehören der Welt der Idee an. Abgeschmackt ist es, so kleinliche Beweggründe unterzuschieben, wie etwa der ist, dass die Brahmanen die Beschwerden scheuten

und die Ruhe liebten,[10]) — oder gar der, dass die Enthaltung der Brahmanen von der Herrschaft „ein Mittel gewesen zur Erhaltung der Brahminenmacht; denn wie hätten die Brahminen einen Brahminenrajah beschränken wollen?“[11]) — wunderlicher hätte das wahrlich nicht ausgedacht werden können.

[1]) Megasthenes, fragm. 32, 1; 33, 1. — [2]) Ramaj. I, 12, 19 (Schl.) — [3]) Manu, X, 79 ff. — [4]) Lassen, Ind. Alt. II, 351. — [5]) Ebend. II, 90. 197. 471. — [6]) Ebend. II, 750 ff., 1110. — [7]) Manu, IV, 61. 84. — [8]) Manu, IX, 313—319. — [9]) M. XI, 6. 22. 23; VII, 134. — [10]) Mill, Gesch. d. brit. Ind. 1839. I, 161. — [11]) Heeren, Werke, XII, 302.

I. Das Recht.

§ 149.

Die Gesetzgebung, als die ideelle Seite des Staatslebens, kann natürlich nicht auf der willkürlichen Bestimmung der Xatrija-Fürsten beruhen, sondern muss von dem jenseits des concreten Staates liegenden, von den Brahmanen getragenen Bewusstsein ausgehen; sie ist keine rein bürgerliche, sondern zugleich wesentlich eine religiöse. Aus den Gedanken der Veden heraus bildete sich das als göttliche Offenbarung geltende alte Gesetzbuch des Manu, welches allen folgenden Gesetzbüchern zu Grunde liegt und in allen einzelnen Staaten Geltung hatte; die Fürsten sind da nur die Vollstrecker dieser über die einzelnen Staaten hinausgreifenden Gesetze. Die Gesetzbücher, so weit sie uns jetzt bekannt, geben kein geordnetes System, sondern sind eine nur oberflächlich gruppirte Sammlung von wirr durch einander gestellten, aus verschiedenen Zeiten stammenden und nicht selten einander widersprechenden Vorschriften, die sich nicht bloss auf das eigentliche Staatsleben beziehen, sondern auch auf Kult, Sittlichkeit, Anstand, Höflichkeit, auch wohl gute Rathschläge bei der Haus- und Landwirthschaft geben.

Es werden im Ganzen 52 Gesetzbücher [Dharmaçastra] von verschiedenen Verfassern genannt; aber nur die des Manu und des Yajnavalkya sind uns genauer bekannt.[1]) Yajnavalkya zeigt eine viel weiter fortgeschrittene Entwickelung des Rechtes, giebt scharfe und bestimmte Begriffsbestimmungen, und setzt eine grosse Rechtserfahrung voraus; indess ist auch das Gesetzbuch des Manu in der uns vorliegenden Gestalt bereits die Frucht einer langen Rechtsentwickelung; es geht oft sehr in die Einzelheiten der Rechtsverhältnisse ein; z. B. in den Gesetzen über die Schulden und Contracte, über Gränzstreitigkeiten und Beschädigungen; erörtert wird, wer die bei dem Umwerfen eines Wagens vorkommenden Beschädigungen zu tragen habe etc.[2]) Die gegenwärtige An-

ordnung des Manu ist wohl eine durch die späteren Handschriften verwirrte; die Gesetze laufen bisweilen so bunt durch einander,[3]) dass selbst ein erster roher Versuch sie besser geordnet hätte. Mehrfache Widersprüche zeigen auch, dass spätere Zusätze und Änderungen gemacht sind, und manche Bestimmungen müssen aus späterer Zeit sein als die, in welcher Megasthenes schrieb.

Als die Quelle des Rechts gelten die Veda, die Rechtsbücher, die Sitten guter Menschen, und das eigne auf Überlegung ruhende Urtheil.[4])

[1]) Stenzler, in Webers Ind. Stud. I, 232 etc. 246. vgl. Yajnav, I,4. — [2]) M. VIII, 290 ff. — [3]) z. B. M. VIII, 394 ff. — [4]) Yajn. I, 7.

a) Das Recht des Staatsbürgers dem Staat gegenüber.

§ 150.

Während in China die Staatsbürger dem Staate gegenüber in dem Verhältniss der Gleichheit unter einander standen, ist die Ungleichheit vor dem Gesetze der Charakter indischen Rechtes; jede Kaste hat ihr besonderes Recht, und selbst das Strafrecht hat für die Kasten ganz verschiedene Strafen. Der Indier hat nicht ein menschliches, sondern ein Kasten-Recht.

Der Mangel der Anerkennung der Persönlichkeit zeigt sich nicht nur auf dem Gebiete der Religion in der Kastengliederung, sondern auch auf dem Gebiete des Staates in der Sklaverei. Die Sklaverei ist nicht das natürliche Verhältniss einer Kaste, sondern ein rechtliches, welches durch äusserliche Veranlassungen entstanden ist und auch wieder gelöst werden kann; es können die unfreien Sklaven aus allen Kasten sein, den Brahmanenstand ausgenommen, wiewohl die meisten natürlich dem Çudrastand angehören, welcher der Sklaverei Vorbild und Vorbereitung war.

Die Ungleichheit vor dem Gesetze spricht sich in den Rechten wie in den Strafen aus; wir werden weiter unten noch Beispiele finden; die Vergehen der Brahmanen werden meist milder bestraft als die der Andern; „der König hüte sich wohl, einen Brahmanen hinzurichten, hätte dieser auch alle möglichen Verbrechen begangen; er mag den Verbrecher aus seinem Reiche verbannen, aber ohne sein Eigenthum anzutasten und ohne ihm das mindeste Leid anzuthun.“[1]) Ein Brahmane darf auch nie körperlich gezüchtigt oder verstümmelt werden.[2]) Die Brahmanen sind abgabenfrei; „wenn der König auch stirbt vor Mangel, soll er dennoch keine Steuer von den vedenkundigen Brahmanen erheben, und er dulde nie, dass in seinem Lande ein Brahmane Hunger leide.“[3])

„Blinder Gehorsam gegen die Befehle der vedenkundigen Brahmanen ist die höchste Pflicht eines Çudra.“[4]) Er kann aber auch den niedern Kasten dienen, und sein Herr ist verpflichtet, ihm hinreichenden Unterhalt zu geben, den Rest der Speisen, alte Kleider und altes Hausgeräth etc.[5]) „Ein Çudra, sei er verkauft oder nicht verkauft, darf von einem Brahmanen gezwungen werden, Sklavenarbeit zu thun, denn ein solcher Mensch ist von dem von sich selbst existirenden Wesen geschaffen zu dem Zweck, den Brahmanen zu dienen. Ein Çudra, welcher von seinem Herrn freigelassen wird, ist dennoch nicht aus dem Stande der Knechtschaft befreit, denn dieser Stand ist ihm natürlich; wie kann er also befreit werden?“[6])

Die Çudra sind aber doch nicht von Hause aus eigentliche Sklaven, sondern werden es nur wie andere Menschen durch besondere Umstände; indess gaben sie wohl die grösste Zahl derselben. „Es sind sieben Arten von Sklaven: 1) Kriegsgefangene, 2) solche, welche sich des Unterhalts wegen in Dienst begeben, 3) die von einer Sklavin im Hause des Herrn geboren sind, 4) gekaufte Sklaven, 5) zum Geschenk empfangene, 6) geerbte, 7) solche, welche zur Strafe Sklaven sind,“ — nach dem indischen Commentar: „wegen einer Geldschuld.“ Manche verkaufen sich auch wegen Schulden selbst.[7]) Niemand durfte einen Sklaven aus einer höheren Kaste als der seinigen haben.[8]) Auch Sklavenhandel wird bei Manu erwähnt; er war aber den Brahmanen und Xatrija schlechterdings verboten.[9]) — „Wer mit Gewalt zum Sklaven gemacht und wer von Räubern verkauft worden ist, soll freigelassen werden, ebenso wer seinem Herrn das Leben rettet oder wer sich loskauft.“[10]) — Die Sklaven aus der Çudrakaste haben kein Eigenthumsrecht, indess darf ein Brahmane doch nur im Falle der Noth das Besitzthum seines Sklaven angreifen.[11])

Die Castraten, die in China eine so bedeutende Rolle spielen [S. 152], gehören in Indien nur sehr später Zeit, besonders der der Fremdherrschaft an; die früher erwähnten[12]) sind wahrscheinlich nicht absichtlich verstümmelt, sondern sind es von Natur. Dramen aus dem achten bis zwölften Jahrh. nach Chr. erwähnen die „Wache Verschnittener“ bei einer vornehmen Jungfrau, und „unmännliche Eunuchen“ als Diener.[13])

Die Sklaven wurden, wie es scheint, im Allgemeinen als Familienglieder betrachtet, und gut behandelt;[14]) der sanfte Indier neigt nicht zur Grausamkeit. Daher erklärt sich vielleicht die irrige Nachricht des Megasthenes: „alle Indier sind frei und niemand ist ein Sklave; bei den Indiern ist kein Fremder Sklave, geschweige denn ein Indier.“[15])

[1]) Manu, VIII, 380. — [2]) M. VIII, 124. 125. — [3]) M. VII, 133. — [4]) M. IX, 334. — [5]) M. X, 121 ff. — [6]) M. VIII, 413. 414. — [7]) M. VIII, 415. Wilson, Theater d. H. I, S. 111. 126. — [8]) Yajnav. II, 183. — [9]) M. X, 86. — [10]) Yajnav. II, 182. — [11]) M. VIII, 417. — [12]) M. IV, 205. 211; IX, 201. — [13]) Wilson, Theater d. H. II, 25, 149. — [14]) Ebend. I, 162. — [15]) Meg. frag. 26, 5; 27, 13; 41, 11.

§ 151.

Das Eigenthums-Recht[1]) ist sehr entwickelt; der Besitz ist dem Staatsbürger durch die Gesetze gesichert, die Verfügung über denselben nur durch das Recht der Familie beschränkt; diese soll, als die Grundlage des Staatslebens, in ihrem Vermögen ungeschmälert erhalten werden.[2]) — Das Erbrecht ist durch sehr specielle Verordnungen geregelt; der älteste Sohn erhält gewöhnlich, aber nicht immer, ein grösseres Erbtheil; die Töchter beerben die Mutter. — Über Contracte, Anleihen, Zinsen, Pfandrecht etc. geben die Gesetzbücher viele einen sehr entwickelten Verkehr bekundende Bestimmungen.

Als Tauschmittel galten die edlen Metalle und Kupfer, die in gestempelten Stücken schon früh ein wirkliches Geld bildeten. Geprägte Münzen aber in unserer Weise hatten die Indier nach den Berichten der Griechen nicht,[3]) und haben dieselben wahrscheinlich erst von den Griechen gelernt; die ältesten solcher Münzen sind aus dem zweiten Jahrhundert vor Chr.[4])

Nach dem Tode der Eltern theilen sich die Brüder unter den Besitz; der älteste Sohn erhält gewöhnlich das meiste, die übrigen, wenn sie von derselben Mutter, erhalten unter einander zu gleichen Theilen; sonst richten sich die Antheile nach der Kaste der Mutter. Bei Çudras theilen sich alle Brüder gleich. Die Brüder können entweder zusammen leben oder sich trennen; der Erstgeborne bleibt jedenfalls das Haupt der Familie.[5]) Die Söhne sind die ersten Erben, und nur wenn keine da sind, erben die Eltern und Brüder des Gestorbenen;[6]) die Töchter erben das Vermögen der Mutter.[7]) Sind gar keine Verwandten eines Brahmanen da, so fällt das Erbe an die vedenkundigen Brahmanen, nie an den König, der bei den andern Kasten in gleichem Falle der rechtmässige Erbe ist.[8]) Unfähig zum Erben sind Eunuchen, Blinde, Taubstumme, Blödsinnige, Wahnsinnige, Krüppel und [aus der Kaste] Ausgestossene; sie müssen aber von den Erben unterhalten werden.[9])

Herrenloses gefundenes Gut muss vom Könige nach öffentlicher Bekanntmachung drei Jahre lang aufbewahrt werden, und darf erst nach Ablauf dieser Frist, wenn kein Eigenthümer sich meldet, eingezogen werden.[10]) — Wenn ein gelehrter Brahmane einen Schatz findet, — natürlich einen herrenlosen, — so darf er ihn ganz be-

halten; findet ihn ein Anderer, soll er den sechsten Theil dem König geben, findet ihn der König, so soll er die Hälfte den Brahmanen geben.[11])

Für Anleihen an einen Brahmanen dürfen, wenn ein Pfand gegeben wird, monatlich 1⅕ Procent genommen werden, ohne Pfand 2 Procent; bei einem Xatrija dürfen 3, bei einem Vaiçja 4, bei einem Çudra 5 Procent monatlich genommen werden. Höhere Zinsen sind Wucher, und sind rechtlich ungültig.[12]) Wenn die Zinsen für Geld nicht monatlich, sondern in einer Gesammtsumme bezahlt werden, so dürfen sie nie das Doppelte des Capitals überschreiten, die Zinsen für Getreide, Vieh etc. nie das Fünffache; Zinsen von Zinsen dürfen nicht genommen werden; wenn jedoch nach Ablauf des Contractes die Zinsen noch nicht bezahlt sind, so können bei der Erneuerung desselben die fälligen Zinsen zum Capital geschlagen werden.[13]) Wenn die Angabe des Megasthenes, dass die Indier nicht auf Zinsen ausliehen,[14]) richtig wäre, so würden diese Bestimmungen des Gesetzbuches in viel spätere Zeit fallen.

Eine Frau braucht nicht die von ihrem Manne oder Sohne gemachten Schulden zu bezahlen, auch nicht der Mann die der Frau, und der Vater nicht die des Sohnes;[15]) der Sohn jedoch haftet für die Schulden des Vaters, mit Ausnahme der Spiel- und Trinkschulden und der den Buhlerinnen etc. gemachten Versprechungen.[16]) — Der Gläubiger ist berechtigt, seine Schuld allenfalls auch durch List, wie durch Entleihen, durch Rückhaltung eines Depositums, oder durch Gewalt, wie durch Einsperrung des Schuldners oder seiner Frau, seines Sohnes oder seines Viehes, oder auch durch physische Gewalt, einzuziehen.[17]) Seltsam ist die Art, wie noch heutiges Tages Brahmanen, bisweilen auch für Andere, Schulden eintreiben. Der Brahmane stellt sich mit Gift oder einem Dolche vor die Thür des Schuldners, und droht, wenn derselbe sein Haus verlassen wolle, sich sofort zu tödten; die Schuld dieses Mordes fiele dann auf den Schuldner; dieser ist also in seinem Hause gefangen; der Brahmane fastet, woran er gewöhnt, der Andere muss es aus frommer Pflicht ebenfalls thun; so zwingt zuletzt der Brahmane den Andern zur Zahlung.[18])

Fremdes Eigenthum, z. B. ein Pfand, wird durch Verjährung nur dann zum Besitz des Inhabers, wenn derselbe es zehn Jahre lang hat, ohne dass der Besitzer, obgleich er es sieht, dagegen Einspruch erhebt, vorausgesetzt, dass der Besitzer nicht schwachsinnig oder unter sechszehn Jahre alt ist; unbewegliches Gut verjährt unter gleichen Umständen, jedoch erst in zwanzig Jahren.[19])

Contracte und andere eingegangene Verpflichtungen sind ungültig, wenn sie gemacht werden von einem Betrunkenen, Irren, Kranken, Leibeignen, einem Greise oder einem Kinde, oder wenn ein Betrug oder ein Zwang dabei stattfindet.[20]) Contracte werden schriftlich gemacht mit Zuziehung von Zeugen und eines Notars; Schuldscheine sind jedoch auch ohne Unterschrift von Zeugen gültig.[21]) Zu den Contracten gehören auch die Ehen, von deren sittlicher Bedeutung schon früher gesprochen wurde. Wer bei der Verheirathung seiner Tochter ihre anstössigen Fehler verschweigt, z. B., dass sie geisteskrank oder aussätzig, oder nicht mehr Jungfrau, muss eine Geldstrafe zahlen.[22])

Über Maass und Gewicht sind sehr bestimmte, die schärfste Genauigkeit bekundende Gesetze gegeben; alle sechs Monate soll der König die Anwendung derselben untersuchen;[23]) ebenso wird der Marktpreis alle Monate einige Male von der Regierung festgesetzt."[24])

[1]) Colebrooke, a digest of Hindu Law on contracts and successions, 3 vol. 1801. — [2]) (Halhed), Gentoo Laws, pref. p. 54. Orianne, traité des successions etc. 1844, p. 43 etc. — [3]) Pausanias, III, c. 12, 235 (Siebel). — [4]) Lassen, Ind. Alt. II, 46. 47. 574; vgl. Bohlen, II, 120. — [5]) Manu, IX, 104 ff.; 148 ff.; 156 ff. Yajnav. II, 114. 125. Orianne p. 50 ff. 102. — [6]) M. IX, 185. — [7]) Yajn. II, 117. — [8]) M. IX, 188. 189. — [9]) M. IX, 201 ff. — [10]) M. VIII, 30. — [11]) M. VIII, 8. 37. 38; Yajn. II, 34. 35. — [12]) M. VIII, 140—142. 152; Yajn. II, 37. — [13]) M. VIII, 151—155; Yajn. II, 39. — [14]) Meg. fr. 27. — [15]) Yajn. II, 46. — [16]) M. VIII, 159. 160; Yajn. II, 47. — [17]) M. VIII, 49. — [18]) Asiat. Res. IV, 332. — [19]) M. VIII, 145—148; Yajn. II, 24. — [20]) M. VIII, 163 ff.; Yajn. II, 89. — [21]) Yajnav. II, 84 ff. — [22]) M. VIII, 224. — [23]) M. VIII, 131 ff.; 403; Yajn. I, 361 ff. — [24]) M. VIII, 402.

b) Das Recht des Staates dem Bürger gegenüber.

§ 152.

Das Straf-Recht, trotz des milden Charakters der Indier im Allgemeinen hart und grausam, zeigt in schroffem Gegensatz gegen die sehr milde altgermanische Gesetzgebung, welche auf dem vollen Bewusstsein der Persönlichkeit ruht, dass das abstracte Recht, nicht aus der Anerkennung der freien Persönlichkeit hervorgehend, als eine rein objective Macht mit der vollen Gewalt des Schreckens dem einzelnen Menschen gegenüber tritt; in einem Staate, wo jenes persönliche Bewusstsein fehlt, ist jedes Vergehen eine Empörung, ein Majestätsverbrechen, denn der Einzelne ist unbedingt unterworfen. Wo aber das Recht auf dem Bewusstsein der freien Persönlichkeit ruht, da ist das Gesetz mild, und die Ehre tritt an die Stelle

des Schreckens, und Ehrenstrafen treten bei geringeren Vergehen an die Stelle der rohen Züchtigung. Indien kennt wirkliche Ehrenstrafen sehr wenig; die einzige Form derselben ist die roheste, das Brandmarken an der Stirn. Im Allgemeinen gilt bei den Strafen der Grundsatz der strengsten Vergeltung, Auge um Auge, Zahn um Zahn.

„Das Recht ist von Brahma in der Gestalt der Strafe geschaffen.“ 1) „Die Strafe ist ein kraftvoller Herrscher, ein geschickter Regierer, ein weiser Verwalter des Gesetzes; Strafe regiert das menschliche Geschlecht, Strafe allein beschützt es, die Strafe wacht, während alles schläft, die Strafe ist die Gerechtigkeit. .. Wäre der König nicht rastlos bestrebt, zu strafen den Schuldigen, so würde der Starke den Schwachen rösten, gleich einem Fische am Spiesse; Strafe regiert das ganze Menschengeschlecht, denn ein von Natur schuldloser Mensch ist kaum zu finden.“ 2)

Als Arten der Strafe werden angegeben: Rüge, Geldstrafe, Brandmarkung, körperliche Züchtigung, Gefangenschaft, Verlust der bürgerlichen Rechte, Verbannung, Verstümmelung und Todesstrafe. Die Gefängnisse sollen an der öffentlichen Strasse liegen, damit die Verbrecher von allen gesehen werden. 3) Die Todesstrafe wird vollstreckt durch Ertränken, bei Frauen, durch Verbrennen, durch Spiessen, oder die Schuldigen werden von Elephanten zertreten, von Hunden zerrissen etc. — Merkwürdig ist die Nachricht Marco Polo's, dass zum Tode verurtheilte Verbrecher im südlichen Indien sich selbst zur Ehre einer Gottheit tödten dürfen; öffentlich und unter grossen Feierlichkeiten stösst sich der Verurtheilte zwölf Messer in die Hüften, in die Arme, in den Bauch und das letzte ins Herz; seine Gattin verbrennt sich dann mit der Leiche; 4) wenn diess bei brahmanischen Indiern vorgekommen sein sollte, so wäre es eine Ausartung; die Gesetzbücher gewähren keinen Anhalt hierzu.

Wer einem Mädchen, ohne es beweisen zu können, nachsagt sie sei nicht mehr Jungfrau, muss eine Geldstrafe zahlen. 5) Beleidigungen der höheren Kasten durch niedrigere Menschen wird hart gebüsst; einem Çudra, der einen Zweimalgebornen beleidigt, soll die Zunge abgeschnitten werden, und wenn er einen Brahmanen schmäht, soll ihm ein glühender Dolch in den Mund gestossen werden, und wenn er ihm in Beziehung auf seine Pflichten Zurechtweisungen giebt, soll ihm siedendes Öl in den Mund gegossen werden. 6) Leichte Injurien, Vorwerfen körperlicher Fehler etc. werden mit Geldstrafen belegt. 7) „Wer Reden führt, welche dem Könige unangenehm sind, oder wer ihn tadelt oder seine Rathschläge ausschwatzt, dem soll der König die Zunge ausschneiden und ihn ver-

bannen."[8]) In Betreff der Unzucht sind sehr genaue Gesetze gegeben. Unehelicher Beischlaf mit Personen derselben Klasse bei gegenseitiger Einwilligung ist ausdrücklich straflos;[9]) öffentliche Dirnen werden sogar, wenn sie nach Empfang des Geldes den Umgang verweigern, mit der doppelten Geldstrafe belegt.[10]) Auf Nothzüchtigung erfolgt körperliche Züchtigung, Abhauen der Hand, und wenn die Verletzte ein Brahmanenmädchen, der Tod, wenn sie aber Sklavin, eine sehr geringe Geldstrafe.[11]) Blutschande fordert Abschneiden des schuldigen Gliedes oder Todesstrafe; in schweren Fällen wird auch das schuldige Weib hingerichtet.[12]) Unnatürliche Unzucht, wie Sodomie etc., wird bestraft mit Abhauen der Finger, Peitschenhieben, öffentlicher Schaustellung auf einem Esel, oder auch nur mit Geldstrafe.[13])

Bei körperlichen Verletzungen muss der Schuldige die Heilungskosten tragen und eine Geldstrafe zahlen; nur wenn ein Mensch der andern Kasten einen Brahmanen thätlich beleidigt, soll ihm das Glied, mit welchem er ihn berührt, abgehauen werden.[14]) Die von Megasthenes berichtete strengere Vergeltung des Gleichen mit Gleichem, besonders das Abhauen der Hände,[15]) bezieht sich nach Manu nur auf die Verletzung eines Menschen aus höherer Kaste durch einen Niedrigeren.[16]) Auch misslungene Bezauberungen werden mit Geldstrafe belegt.[17]) Ungeschickte Ärzte und Chirurgen müssen Strafe zahlen.[18])

Mord wird im Allgemeinen mild gestraft, durch Brandmarkung, Verlust der bürgerlichen Ehre, und nur in schwereren Fällen durch Hinrichtung.[19]) „Eine Frau, welche ihren Mann tödtet, soll, wenn sie nicht schwanger ist, ins Wasser geworfen werden, nachdem ihr ein Stein an den Hals gebunden," oder nach grausamer Verstümmelung getödtet werden.[20]) Auf Abtreiben der Leibesfrucht ist nur Geldstrafe gesetzt.[21])

Nothwehr bis zur Tödtung des Angreifers ist gegen Jeden, selbst gegen Brahmanen erlaubt, sowohl bei eigner Vertheidigung wie bei der einer Frau oder eines Brahmanen.[22])

Wer in Gefahr des Raubes, bei einem Dammbruch etc. seine Hilfe versagt, wird mit Verbannung oder einer Geldstrafe belegt.[23])

Für Beschädigung des Eigenthums muss ausser dem Schadenersatz eine gleich grosse Strafsumme gezahlt werden;[24]) gemeinschädliche Vergehungen dieser Art werden mit Geldstrafe oder Verbannung gestraft;[25]) Brandstifter werden mit Strohfeuer verbrannt.[26])

Über Betrug, Waarenverfälschung etc. sind sehr genaue Bestimmungen gegeben; meist Geldstrafe oder Züchtigung;[27]) merkwürdig, und wahrscheinlich älterer Zeit angehörig ist das rohe Ge-

setz: „einen trügerischen Goldschmied soll der König mit Scheermessern in Stücke schneiden lassen.“ [28])

Bei einfachem und leichtem **Diebstahl** muss der Dieb das Gestohlene zurückgeben und erhält körperliche Züchtigung, oder muss den doppelten oder mehrfachen Werth als Strafe bezahlen. Ist er aber ein Brahmane, so wird er gebrandmarkt und verbannt. [29]) Die Geldstrafe steigt mit der Kaste; der schuldige Xatrija hat viermal und der Brahmane achtmal mehr als der Çudra zu zahlen, weil die Schuld der ersteren eine schwerere sei; [30]) diess ist einer der seltenen Fälle, wo die Strafe der höheren Kasten härter ist. Gewaltsamer Diebstahl leichterer Art wird mit Geldstrafe von dem doppelten Werth der Sache belegt, beim Läugnen von dem vierfachen. [31]) Schwerer und gewaltsamer Diebstahl wird mit Abhauen der Hand oder eines halben Fusses oder beider Hände bestraft. [32]) Unterstützung des Diebstahls durch Hehlerei etc. gilt dem Diebstahl völlig gleich. [33]) Erbrechen des öffentlichen Schatzhauses, eines Arsenals oder eines Tempels und anderer gewaltsamer schwerer Diebstahl wird mit dem Tode bestraft, [34]) nach Manu wird der Schuldige von Elephanten zertreten. [35]) — **Raub**, d. h. „wenn etwas mit Gewalt vor den Augen des Besitzers genommen wird,“ [36]) wird in schwereren Fällen mit dem Tode bestraft. [37])

Glücksspiele und Wetten, von den Indiern leidenschaftlich geliebt [S. 458], sind nach Manu bei hoher Strafe verboten, und als Diebstahl betrachtet; auch die Wirthe der Spielhäuser werden körperlich gezüchtigt; [38]) später dagegen fand man es einträglicher, die Spielhäuser zu besteuern und dafür die Beschützung und Beaufsichtigung derselben zu übernehmen. [39])

Ein Trunkenbold wird an der Stirn mit einem Säuferzeichen gebrandmarkt, und Verkäufer von berauschenden Getränken sollen aus der Stadt verwiesen werden. [40])

[1]) Yajnav. I, 353. — [2]) Manu, VII, 17 — 22. — [3]) M. IX, 288. — [4]) Marco Polo, III, c. 20. — [5]) Manu, VIII, 225. — [6]) M. VIII, 270 — 272. — [7]) M. VIII, 274; Yajn. II, 204 ff. — [8]) Yajn. II, 302. — [9]) M. VIII, 364 ff. — [10]) Yajn. II, 292. — [11]) M. VIII, 364. Yajn. II. 288. 291. — [12]) Yajn. III, 231—233. — [13]) M. VIII, 367. 369 ff.; Yajn. II, 289. 293. — [14]) M. VIII, 287; Yajn. II, 213 ff. — [15]) Meg. fr. 27, 12. [16]) Manu, VIII, 279. — [17]) M. IX, 290. — [18]) M. IX, 284; Yajn. II, 242. — [19]) M. IX, 237; Yajn. II, 273 ff. — [20]) Yajn. II, 278. 279. — [21]) Yajn. II, 277. — [22]) M. VIII, 349. 350. — [23]) M. IX, 274; Yajn. II, 234. — [24]) M. VIII, 288. — [25]) M. IX, 285. 289. — [26]) Yajn. II, 282. — [27]) M. IX, 286 ff.; Yajn. II, 245 ff. — [28]) M. IX, 292. — [29]) Yajn. II, 270; Manu, VIII, 319 etc. — [30]) M. VIII, 337. 338. — [31]) Yajn. II, 230. — [32]) M. VIII, 320 — 323. 334; IX, 276 — 277. — [33]) M. IX, 278; Yajn. II, 276. — [34]) M. IX, 280; Yajn. II, 237. — [35]) M. VIII, 34. — [36]) M. VIII, 332. — [37]) M. VIII, 323. — [38]) M. IX, 220 ff. — [39]) Yajn. II, 199 — 203. — [40]) M. IX, 225. 235.

II. Die Regierung.

§ 153.

Dem eigentlichen Staatsleben gehören nur zwei Stände wesentlich an, die Xatrija als die Regierenden und die Vaiçja als die Regierten. Da alles Dasein von Brahma als dem einigen Mittelpunkt ausfliesst, so ist auch alle Regierungsgewalt von Brahma entsprungen, geht nicht vom Volke aus; alles Leben in der Natur wie im Staate geht vom Centrum nach der Peripherie. Das Centrum im All ist aber Einheit, darum auch die Regierung; ein König (Raja), nicht aus dem Volke und nicht durch das Volk, sondern von Gottes wegen, regiert als Vertreter der Gottheit das Volk, zwischen Brahma und dem Volke stehend. Der König, erblich, und durch eine von Brahmanen vollzogene Salbung oder Weihe in den Besitz des Thrones gesetzt,[1]) ist nicht bloss ein König von Gottes Gnaden, sondern von Gottes Wesen, zu dem Volke sich verhaltend wie die creatürlichen Götter zu den Menschen. Die republikanischen Verfassungen, welche die Griechen im Indusgebiete fanden,[2]) gehörten nicht dem eigentlichen indischen Volke an;[3]) die indischen Urkunden kennen nur Monarchien.

„Der Körper eines Königs besteht aus Theilen, welche ausgeflossen sind aus den acht Hütern der Welt [den höheren Göttern]; diese acht wohnen in der Person des Königs; er kann nicht unrein sein, denn diese Schutzgeister bewirken die Reinheit der Sterblichen.“[4]) „Ein König ist gebildet aus den ewigen Theilen der obersten Götter, und ist darum über alle Sterbliche an Majestät erhaben; gleich der Sonne blendet er Augen und Herzen; kein Mensch kann seinen Anblick ertragen; er ist das Feuer und die Luft, die Sonne, der Mond, der Herrscher der Gerechtigkeit, Herr des Reichthums, der Gewässer und der Himmelsveste. Einem Könige, selbst wenn er ein Kind ist, darf nicht ohne Ehrfurcht begegnet werden, als sei er ein blosser Mensch, denn er ist eine mächtige Gottheit, erscheinend in menschlicher Gestalt. Das Feuer verzehrt nur einen Einzelnen, welcher sorglos ihm genaht, aber der Zorn eines Königs verzehrt eine ganze Familie mit all ihrer Habe. Wer Hass zeigt gegen den König durch Wahn, wird sicher untergehn, denn der König wird sein Herz wenden zu seinem Verderben.“[5]) Der König und die Königin haben den Beinamen der „Göttlichen.“[6])

Mit der übermenschlichen Bedeutung der Könige hängt es zusammen, dass sie die Macht haben, böse Geister zu bekämpfen;

und Indra, ohnmächtig den Dämonen gegenüber, ruft wohl einen König zum Kampfe gegen sie auf.[7])

Merkwürdig ist, dass ein altersschwacher König zur Thronentsagung verpflichtet ist; „wenn sich sein Ende nahet, so übergebe er den Brahmanen alle aus den gesetzmässigen Geldstrafen geflossenen Reichthümer, überlasse seinem Sohne die Regierung und suche seinen Tod in einer Schlacht.“[8])

[1]) Lassen, Ind. Alt. I, 811. — [2]) Arrian, V, 22; VI, 6. 14; vgl. Megasth. Ind. fragm. 1, 32. — [3]) Lassen, Ind. Alt. I, 821; II, 157. 172 etc. — [4]) Manu, V, 96. — [5]) M. VII, 4—9. 12. — [6]) Wilson, Theater, I, 337. — [7]) Sakuntala, v. Meier, S. 46. 138. 140. 144. — [8]) Manu, IX, 323.

§ 154.

Der König, der hier so wenig eine freie Persönlichkeit ist wie der Unterthan, der nicht seinen Willen, sondern das ewige Gesetz Brahma's durchzuführen und zu vertreten hat, hat im Staate ein doppeltes Verhältniss, nach oben, zu den über dem Staate stehenden Brahmanen und der von ihnen vertretenen Idee, und nach unten, zu dem regierten Volke.

Der Fürst, der Vollstrecker einer Idee, nicht eines persönlichen Willens, hat zu seiner ersten und heiligsten Pflicht die Selbstverleugnung, das Verzichten auf seine eigene, besondere Meinung und seinen besonderen Willen; er soll schlechterdings nur das Organ einer über dem Einzelnen stehenden Idee, der Vollzieher des göttlichen Gesetzes sein; er ist nur ausführende, nicht gesetzgebende Gewalt; er steht nicht über, sondern unter dem Gesetz. Die Idee selbst aber wird getragen von dem Stande der Erkenntniss, von den Menschen Brahma's, die am Staate selbst nicht unmittelbar betheiligt sind. Das Bewusstsein des Volkes ist noch ausser dem Volke. Darum muss der Fürst in allem, was er thut, dieses über dem Volke schwebende Bewusstsein befragen, muss die vedenkundigen Brahmanen als seine beständigen Rathgeber um sich haben, muss ihrer Erkenntniss sich unterordnen, ihren Aussprüchen Gehorsam leisten; der König verhält sich zu den Brahmanen, wie Indra zu Brahma.[1]) Der Fürst ist unfrei, wie jeder Indier es ist; aber bei dem Mächtigen tritt die Unfreiheit noch sichtbarer hervor. Das Leben eines Königs ist von den strengsten, die Willkür beschränkenden Formen umgeben und selbst bis in die kleinlichste Einzelheit genau vorgeschrieben;[2]) ein Willkürherrscher ist ein Frevler gegen Brahma's Gesetz, und er soll und muss fallen, nicht durch eine zuchtlose Empörung, sondern durch Brahma's waltende Gerechtigkeit. Väterliche Milde ist schönste Fürstentugend.

„Ein König ist dazu geschaffen, dass er der Schützer aller Stände sei; .. er benehme sich als ein Vater seiner Unterthanen. Der unsinnige Fürst, der seine Unterthanen durch Ungerechtigkeit unterdrückt, wird bald seines Reiches und seines Lebens beraubt werden."[3]) „Ein König soll dem Indra etc. nachahmen; wie Indra Regen, so soll er auf sein Volk Wohlthaten herabströmen lassen;.. ein König, der sein Volk nicht schützt, geht nach seinem Tode gradenwegs zur Hölle."[4]) — „Der König lerne von den Vedenkundigen die heilige Lehre, er lerne die Gesetze etc. . . er unterrichte sich in den verschiedenen Arbeiten und Gewerben... Berauschende Getränke, Spiel, Liebe für Weiber und die Jagd, sollen von einem Fürsten als die verderblichsten Laster betrachtet werden."[5]) — „Ein König, welcher das Heil seiner Seele erstrebt, muss immer nachsichtig sein, wenn Kläger, Kinder, Greise oder Kranke gegen ihn Beleidigungen ausstossen; derjenige, welcher den Leidenden Beleidigungen verzeiht, wird dafür im Himmel belohnt werden, aber wer aus Herrscherstolz Rachegefühl hegt, wird in die Hölle kommen."[6])

Vergehen eines Königs verfallen dem Strafgesetz; und bei demselben Vergehen, wo ein Çudra eine Geldstrafe zu zahlen hat, muss ein Fürst das Tausendfache geben.[7])

„Ein König wähle zu seinen Räthen weise Männer von guter Herkunft, standhafte und unbescholtene, mit ihnen überlege er die Regierung, dann mit einem Brahmanen, und dann entscheide er selbst."[8]) Mit diesen Ministern soll er sich über alles berathen, die Meinung jedes einzelnen hören, und dann erst seine Entschliessung fassen. Der erste Minister muss immer ein Brahmane sein, und jeden Morgen soll sich der König von gelehrten Brahmanen unterweisen lassen.[9])

[1]) Manu, V, 93. — [2]) Manu, VII, 37 ff; Yajn. I, 308 ff. — [3]) M. VII, 35. 80. 111. vgl. Yajn. I, 340. — [4]) M. IX, 303; VIII, 307. — [5]) M. VII, 43. 50. — [6]) M. VIII, 312. — [7]) M. VIII, 336. — [8]) Yajn. I, 311; Manu, VII, 54. — [9]) M. VII, 54 ff. 147. 37 ff.

§ 155.

2. Nach **unten**, in Beziehung auf das Volk, ist der König unbeschränkter Gebieter; die Schranken der Willkür gehen nicht von dem regierten Volke, sondern von der über den Königen als geistige Macht waltenden Brahmanen aus. Der Fürst muss wie eine mächtige Gottheit geehrt werden, und seine Befehle verlangen unbedingten Gehorsam; nicht dem Volk, sondern der göttlichen Gerechtigkeit ist er verantwortlich. In

späterer Zeit wurde diese Gewalt oft sehr peinlich empfunden, zur Blüthezeit der indischen Geschichte aber waltet das Verhältniss der Liebe und Anhänglichkeit vor.

Als Brahma's Stellvertreter ist er eigentlich der alleinige Besitzer alles Bodens und seines Ertrags, und alle Ländereien sind eigentlich Lehen. Ziemlich hoch berechnete Abgaben sind also nicht sowohl Steuern von freiem Eigenthum, sondern Pachtzahlung von dem geliehenen. Die strenge Einschränkung der fürstlichen Willkür lässt aber dieses Verhältniss nicht als ein drückendes erscheinen; und das thatsächliche Besitzrecht der Unterthanen ist durch die Gesetze hinreichend geschützt.

Die Haupteinkünfte eines Königs sind seine besonderen Domänen.[1] An Abgaben erhält er den sechsten Theil der Landesfrüchte; in dringenden Fällen darf er auch den vierten Theil nehmen.[2] Auch die Handwerker und Kaufleute sind besteuert mit 2 bis 5 Procent des Gewinnes.[3] Blinde, Blödsinnige, Krüppel, 70jährige Greise sind steuerfrei.[4] Auch indirecte Steuern finden sich schon in alter Zeit; Reisende sind mit einem Zoll belegt, mit Ausnahme der Geistlichen, der asketischen Bettler und der schwangeren Frauen,[5] und auf den Märkten wurde von dem Verkauften ein Zehnt erhoben.[6]

Mit dem den Steuern zu Grunde liegenden Gedanken, dass alles Land eigentlich dem Könige eigen gehöre, hängt es zusammen, dass wer durch Vernachlässigung seinen Acker beschädigt, bestraft werden kann,[7] denn er verkürzt ja des Königs Eigenthum.

[1]) Manu, VII, 80. — [2]) M. VIII, 308; X, 118; Megasth. fr. 1, 46; 32, 4; 33, 4. — [3]) M. X, 120; VII, 127. 128; Megasth. fr. 32, 7. — [4]) M. VIII, 394. — [5]) M. VIII, 406. 407. — [6]) Megasth. fr. 34, 5—8. — [7]) M. VIII, 243.

§ 156.

Drei Haupt-Aufgaben hat der indische Regent: die Vollstreckung des Rechtes, die eigentliche Verwaltung und die Vertheidigung des Landes als Anführer des Heeres.

Als oberster Richter hat er das Recht zu wahren; alle Rechtspflege[1]) geschieht im Namen des Königs. Aber da der König nicht die Quelle des Gesetzes, sondern nur dessen Vollstrecker ist, so darf er nie nach seiner eignen Einsicht allein entscheiden, sondern muss gesetzeskundige Brahmanen als Beisitzer hinzuziehen,[2]) die ihn auch, wenn er verhindert ist, vertreten können. Der König ist bei der Entscheidung streng an das Gesetz gebunden, und wenn er ungerecht bestraft, so hat er den Brahmanen eine schwere Sühne zu vollziehen. Bei

schweren Verbrechen musste das Urtheil jedenfalls dem Könige vorgelegt werden, dem das Recht der Begnadigung zustand.[3]) Die Weise der Untersuchung ist genau vorgeschrieben, das Zeugenverhör gesetzlich geordnet; in zweifelhaften Fällen entscheidet der Eid und das Gottesgericht [§ 103].[4])

Vedenkundige Brahmanen, vom König gewählt, bilden den Gerichtshof; einer derselben führt den Vorsitz.[5]) Sie sind aber nur des Königs Stellvertreter, der eigentlich selbst das Gericht abhalten soll;[6]) bei dem erweiterten Umfang der Regierung konnte er diess natürlich nur in wichtigen Fällen thun. Die Entscheidung soll streng nach dem Gesetz erfolgen, und wenn der König selbst richtet, soll ihm ein vedenkundiger Mann das Gesetz auslegen.[7]) An den König konnte appellirt werden, und wenn derselbe ein Urtheil, in welchem Geldstrafe verhängt war, für unrecht erklärte, „so sollen die Richter und die Partei, die vorher gewonnen, das Doppelte der bestimmten Strafe geben; wenn aber der König selbst unrechtmässig eine Geldstrafe erhoben hat, so soll er das Dreissigfache den Brahmanen geben;“[8]) wer im letzteren Falle zu entscheiden hat, ist nicht gesagt.

Zeugen dürfen unbescholtene Menschen aus allen vier Kasten sein; einige Berufsarten gelten aber an sich für bescholten und schliessen daher vom Zeugenrecht aus, wie niedrige Handwerke, Schauspielerei; ebenso sind Menschen aus den vermischten Kasten ausgeschlossen. Dagegen sollen wegen der Höhe und Heiligkeit ihres Standes nicht berufen werden Fürsten, gelehrte Priester und Asketen.[9]) Frauen dürfen nur bei Frauen zeugen, Çudra nur bei Çudra; wo möglich sollen die Zeugen von derselben Kaste sein wie der Angeschuldigte.[10]) Bei Vorfällen jedoch, welche innerhalb eines Hauses oder eines Waldes geschehen sind, und bei einem Morde darf jeder, welcher zugegen gewesen, Zeuge sein.[11]) Zum gültigen Zeugniss gehören wenigstens drei Zeugen; nur im Nothfall reicht eines als achtbar bekannten Mannes Zeugniss hin.[12]) — Falsches Zeugniss wird mit schwerer göttlicher Strafe in diesem Leben und nach dem Tode bedroht,[13]) aber gerichtlich nur mit Geldstrafe belegt;[14]) der Richter hat die Zeugen vorher zu verwarnen und sie auf die Strafe im künftigen Leben für den falschen Zeugen hinzuweisen.[15]) Ist ein falscher Zeuge aber bestochen, so soll er das Doppelte der streitigen Summe zahlen; ein Brahmane wird verbannt.[16]) Die Nachricht des Megasthenes, dass Meineid durch Gliederabschneiden bestraft werde,[17]) wird durch die Gesetzbücher nicht bestätigt; Megasthenes scheint auch hier die ältere Bestimmung zu geben. Äusserst seltsam ist die Bestimmung:

„wo der Tod eines Menschen davon abhängt, da soll der Zeuge unwahr reden; zur Reinigung soll er ein Opfer bringen;“[18]) diess kann nur eine milde Nachsicht gegen das Mitleiden sein; und der Sinn des Gesetzes kann schlechterdings keine Empfehlung eines falschen Zeugnisses sein, da diess sinnlos wäre, sondern jenes „Sollen,“ kann unbedingt nur in dem Sinne des „Dürfens“ aufgefasst werden. — Der Eidschwur ist nur dann zulässig, wenn Zeugen fehlen, deren Aussage also nicht beeidigt wird, — und nie bei geringen Sachen.[19])

Die Beweisführung ist manchmal seltsam genug und nichts weniger als schlau. Wenn z. B. Jemand der Zurückhaltung eines Depositums angeklagt ist, und keine Zeugen vorhanden sind, so darf der Richter dem Beklagten durch geheime Helfer ein Depositum übergeben lassen, und wenn dasselbe dann bei der Rückforderung verkürzt ist oder gar verweigert wird, so ist der Angeschuldigte als überführt zu erachten.[20]) Ein Mensch, „der von einer Stelle zur andern geht, in beiden Mundwinkeln umherleckt, dessen Stirn schwitzt und dessen Gesicht sich entfärbt, der mit trockner, stotternder Stimme viel Widersprechendes spricht, der Anrede und Anblick nicht erwiedert, und die Lippen verzieht etc., ist als ein falscher Ankläger oder Zeuge bezeichnet.“[21]) Ebenso wird es mit Beziehung auf das Gottesurtheil als ein Beweis falschen Zeugnisses angesehen, wenn ein Zeuge innerhalb einer Woche von einer Krankheit oder einem andern Unfall betroffen wird.[22])

Die ganze Verhandlung war in älterer Zeit mündlich; ja die Richter bedienten sich selbst nach den Nachrichten der Griechen nicht einmal geschriebener Gesetze;[23]) diess bedeutet wohl nicht, dass die Indier keine Gesetzbücher gehabt, sondern vielmehr, dass die Richter dieselben auswendig wussten.[24]) Später indess wurden schriftliche Protokolle geführt;[25]) jedoch ist die Aussage der Griechen unsicher, da Megasthenes auch irrig behauptet, die Indier bedienten sich keiner Zeugen.[26]) Beim Civilprocess darf der Angeklagte, so lange er die Anschuldigung nicht widerlegt, keine Gegenklage einbringen;[27]) leugnet er eine Schuld ab, und wird er überführt, so muss er ebenso viel, als er dem Kläger zu zahlen hat, auch dem Könige zahlen; wer dagegen eine falsche Klage erhebt, muss das Doppelte der geforderten Summe als Strafe zahlen.[28])

Bei Verbrechen haftet die Verantwortlichkeit auf den Gemeindeaufsehern. „Wenn ein Todtschlag oder ein Diebstahl geschieht, so fällt die Schuld auf die Aufseher des Ortes, wenn die Spur aus dem Orte herausführt; wenn das Verbrechen auf der Landstrasse geschah, so fällt die Schuld auf die Aufseher des Ortsgebietes;

und der Ort soll den Schaden ersetzen, in dessen Gränzen es geschah, oder wohin die Spur führt."[29]) Die sehr ähnliche Einrichtung bei den Peruanern (Bd. I. S. 328) ist zu bemerken.

Wichtig für die Kenntniss des indischen Gerichtswesen ist die in dem Drama Mrichchakatika gegebene Schilderung einer Gerichtssitzung.[30]) In einer Halle versammelt sich der Gerichtshof, aus drei Gliedern bestehend; die Sitzung ist öffentlich; Gerichtsdiener erhalten die Ordnung. Ein Kläger meldet einen begangenen Mord; Zeugen werden verhört, über die Aussagen ein schriftliches Protokoll geführt; der Angeklagte ist ein Brahmane; indem er vorgeladen werden soll, erhält der Gerichtsdiener den Auftrag, ihm zu melden, „die Obrigkeit wünsche ihn, mit aller schuldigen Ehrfurcht, nach seiner Bequemlichkeit, hier zu sehen." Er wird höflich empfangen, man bringt ihm einen Sitz; als jedoch schwerer Verdacht gegen ihn kund wird, muss er sich auf die Erde setzen. Das Verhör ist nicht sonderlich scharfsinnig; und der Gerichtshof sieht ruhig zu, als der Ankläger mit einem Entlastungszeugen in Schlägerei geräth. Mit dem scheinbaren Bekenntniss des Angeklagten, zum Theil erpresst durch Androhung von Hieben, endigt die Untersuchung; „das Urtheil fällt dem König anheim." Obwohl der Richter erklärt, „dass der Angeklagte als ein Brahmane nicht getödtet, sondern nur mit unverletztem Eigenthum aus dem Reiche entfernt werden kann," wird er vom Könige dennoch gesetzwidrig zum Tode verurtheilt. Es muss damals schon viel Rechtsunfug getrieben worden sein; der unschuldig angeklagte Brahmane spricht: „So wie ein Meer sieht der Gerichtshof aus. Die zänkischen Sachwalter sind die wilden und ungestümen Wellen, seine Brut von Ungeheuern sind die wilden Thiere, die grimmen dort, des Todes Dienerschaft; Anwälte schwimmen oben auf wie Schlangen; und feile Kläger lauern wie der Kibitz, der über seiner Beute kreist und plötzlich auf sie herabstürzt, wilden, raschen Flugs; das Ufer, die Gerechtigkeit, ist rauh, unsicher und zerrissen von den Stürmen der Unterdrückung."

[1]) Colebrooke, on Hindu Courts of Justice in Transact. of the R. As. Soc. II, 166 etc. — [2]) Manu, VIII, 1 ff; Yajn. II, 1. — [3]) Wilson, Theater der Hindu, S. 254. — [4]) Manu, VIII, 82. 144; Yajn. II, 22. — [5]) M. VIII, 11. — [6]) Yajn. II, 3; Manu, VIII, 9. 10. — [7]) M. VIII, 20. — [8]) Yajnav. II, 306. 307; M. IX, 244. — [9]) Manu, VIII, 62—66; Yajn. II, 70 ff. — [10]) M. VIII, 68; Yajn. II, 69. — [11]) M. VIII, 69. — [12]) M. VIII, 60. 66. 77; Yajn. II, 69. — [13]) M. VIII, 82 ff. 93. — [14]) VIII, 120 ff. — [15]) Yajn. II, 73 ff. — [16]) Yajn. II, 81. — [17]) Meg. fr. 27, 12. — [18]) Yajn. II, 83; Manu, VIII, 104. 105. — [19]) M. VIII, 109—111. — [20]) M. VIII, 181—184. — [21]) Yajn. II, 13—15. — [22]) M. VIII, 108. — [23]) Megasth. fr. 27, 3; Nearchos bei Strabo, XV, 1, 66. — [24]) Lassen,

Ind. Alt. II, 718. — [25]) Yajn. II, 6; Wilson, Theater, I, 239. — [26]) Meg. fr. 27, 6. — [27]) Yajn. II, 9. — [28]) Yajn. II, 11. 12. — [29]) Yajnav. II, 271. — [30]) Wilson, Theater d. Hindu, I, 235 etc.

§ 157.

2. In der Verwaltung stehen dem Könige ebenfalls die Brahmanen als Rathgeber und Minister zur Seite, und ohne ihren Beirath darf er nichts ausführen; ihm aber gebührt die letzte Entscheidung. Die Verwaltung geschieht durch eine Vertheilung der Gewalt nach der Zehnzahl; jeder der untergeordneten Machthaber wiederholt die Bedeutung des Fürsten, nur in einem kleineren Bereiche, und ist dem Fürsten verantwortlich; jeder Statthalter bezieht alle Einkünfte seines Gebietes, bestreitet aus dieser alle Verwaltungskosten, und nur der Überschuss wird an den nächst höheren Beamten abgeliefert. Die Centralisation der Verwaltung tritt hier im Vergleich mit China mehr zurück.

Der letzte Ausläufer dieser Verzweigung ist die Ortsgemeinde, die in einem auf gemeinsamer Arbeit und gemeinsamem Ertrage ruhenden, eng in einander gefügten und nach aussen abgeschlossenen, regsamen und gemüthlichen Stillleben den eigentlichen Kern des indischen Staatslebens bildet. In China drängt alles viel mehr nach dem Mittelpunkte; der Chinese geht ganz in den Staatsbürger auf, — der indische Unterthan, nämlich der Vaiçja, ist wesentlich nur Ortsbürger; in China trägt der Staat mehr einen kosmischen Charakter, jeder einzelne Punkt bezieht sich unmittelbar auf das Ganze; — in Indien hat der Staat mehr einen vegetabilischen Charakter; die Blätter an den letzten Verästelungen des Baumes hängen nur noch locker mit demselben zusammen. Die Gemeinden kümmern sich wenig um den übrigen Staat, und der Staat kümmert sich wenig um die Gemeinden; diese leben ziemlich selbstständig für sich; es ist, als ob schon germanischer Gemeindesinn hier waltete. Der Indier hat für den Staat im Grossen wenig Interesse; er ergreift von ihm nur das Zunächstliegende, was schlechterdings zur Lebensnothdurft gehört; zu der grossartigen Staatsbildung Chinas hat es Indien nie gebracht; es bleibt in kleineren Kreisen stehen. Eben desshalb aber ist auch der Staat hier nicht bis zu der peinlichen Bevormundung des Volkes fortgeschritten, wie es in China der Fall war.

Die Staats-Beamten sind dem König verantwortlich, und er übt die Aufsicht über sie durch besondere Aufseher aus, die ausserhalb der Beamten-Gliederung stehend, eben nur als

Wächter der Regierung dastehen. Von den chinesischen Ko-tao [§ 68] unterscheiden sie sich dadurch, dass sie nicht das Gesetz des Himmels auch dem Fürsten gegenüber zu vertreten haben; diese Aufgabe fällt hier dem ganzen Brahmanenstande zu.

Die beträchtlichen Einkünfte des Staats dienten im Allgemeinen mehr zur thatsächlichen, durch ein starkes Heer getragenen Macht, zum Herrscherglanze und zur Erhaltung des Kultus und der Brahmanen als zu grossen Staats-Arbeiten. Der in seiner Gemeinde sich still einspinnende Indier hat zu wenig Sinn für das Volksleben im Grossen, als dass solche Unternehmungen, wie China im ausgedehntesten Maassstabe sie aufweist, hier Anklang fänden; China lenkt die Volkskräfte massenweise nach einem Punkte hin, Indien zerstreut sie mehr; Chinas Staatsbauten, seine Strassen, Brücken, Kanäle etc. finden sich in Indien nur in sehr verringertem Maassstabe vor; nur die zu heiligen Wallfahrtsorten führenden Strassen waren sorgfältig gebaut und mit Herbergen versehen.

Um eine gute Ordnung im Staate zu erhalten, soll der König für zwei, drei, fünf oder hundert Ortschaften eine Schaar Wachen bestellen, befehligt durch zuverlässige Führer, welche über die Sicherheit des Landes zu wachen haben. Ausser diesem militärischen Schutze „bestelle er einen Vorsteher für jede Gemeinde, und einen höheren für zehn Gemeinden, dann einen für 20, 100 und für 1000," — ganz wie in Peru [Bd. I, S. 328]; diese Vorsteher müssen zu bestimmten Zeiten und in wichtigen Fällen immer an den nächst höheren Bericht erstatten. [1])

Megasthenes giebt drei Arten von „Archonten" an. 1. Die *ἀγοράνομοι*, welche für die Ausmessung der Ländereien und für die Regulirung der Bewässerung zu sorgen und zu wachen haben; sie ordnen ferner die Abgaben und ziehen sie ein; „sie machen gebahnte Strassen, und alle zehn Stadien setzen sie eine Säule, welche die Wege und die Entfernungen anzeigt." 2. Die *ἀστυνόμοι* in mehreren Abtheilungen; die einen beaufsichtigen die Gewerbe und Arbeiten, andere sorgen für die Fremden, weisen ihnen ihren Aufenthaltsort an, gewähren den kranken Fremdlingen Pflege, und begraben die gestorbenen, und senden deren Hinterlassenschaft an ihre Angehörigen; andere zeichnen die Geburten und die Todesfälle auf; andere beaufsichtigen den Kleinhandel und den Verkehr mit Lebensmitteln, die Anwendung des richtigen Maasses und Gewichtes etc., andere den Verkauf von anderen Waaren; noch andere ziehen den Zehnten von den verkauften Dingen ein. 3. Die militärischen Beamten in vielgegliederter Stufenfolge. [2]) — Die

Beaufsichtung des Marktverkehrs erstreckte sich auch auf den monatlich einige Male vom Könige festgesetzten Marktpreis.[3])

Das Interesse des Volkes am Staate beschränkt sich eigentlich auf die **Gemeinde**; und wenn Megasthenes sie *αὐτονομοι* nennt,[4]) so findet sich die verhältnissmässig grosse Selbstständigkeit der Gemeinden auch durch die bis jetzt gebliebenen Einrichtungen bestätigt; wir kennen dieses Gemeindeleben hauptsächlich aus neueren Berichten, aber es stammt gewiss aus sehr alter Zeit, da die Indier an ihren alten Einrichtungen festhalten. Eine Ortsgemeinde hat einen, ursprünglich vom König gesetzten, jetzt aber meist erblichen Vorsteher, welcher Verwalter und Friedensrichter zugleich ist, einen Aufseher und mehrere andere Beamten, dann einen Brahmanen, der gewöhnlich auch als Astrolog dient, einen Schmied, einen Zimmermann und einige andere Handwerker, einen Arzt, einen Hirten, auch gewöhnlich Musiker und Tänzerinnen. Der Acker und sein Ertrag gehört der Gemeinde; sobald die Ernte vollendet ist, erhalten zuerst sämmtliche Beamte und jene Handwerker u. s. w. ihren bestimmten Antheil; von dem Übrigbleibenden gehört die Hälfte dem König und die andere Hälfte den Bauern.[5]) Schon Nearch berichtet, „dass bei einigen indischen Völkern die Feldfrüchte gemeinsam nach Verwandtschaft bearbeitet werden, und von dem Zusammengebrachten jeder seinen Bedarf zum Unterhalte hinwegnehme.“[6]) Diese Gemeinden sind in ihren eigenen Angelegenheiten ziemlich selbstständig, sie verwalten sich selbst und schlichten ihre Streitigkeiten unter sich; und in dieser in sich geschlossenen Selbstständigkeit haben sie alle Veränderungen des eigentlichen Staates überdauert. Der Staat fordert von der Gemeinde zumeist nur seine Steuer, für die sie gemeinsam haftet, im Übrigen überlässt er sie sich selbst. Der königliche Antheil oder die Abgabe jeder Gemeinde wird von einem besonderen Beamten in Empfang genommen, welcher sein bestimmtes Gehalt davon vorher entnimmt; jede Ortschaft bestreitet ihre Verwaltungskosten und liefert nur den Überschuss an den nächst höheren Verwaltungsbeamten, und so wird immer nur der Überschuss weiter eingeliefert, so dass in den königlichen Schatz der Netto-Ertrag abgeliefert wird.[7])

Mit der geringeren Bevormundung des Volkes hängt auch die geringere Verantwortlichkeit des Königs für des Volkes Wohl zusammen. In China fiel alles Verdienst und alle Schuld auf den Kaiser, in Indien trägt der König nur einen Theil; „der sechste Theil des Verdienstes aller tugendhaften Handlungen des Volkes wird dem König zugerechnet, welcher sein Volk beschützt; und

der sechste Theil aller Vergehen wird dem Könige zugerechnet, der nicht über das Wohl seines Volkes wacht;"[8]) — „was die unbeschützten Unterthanen irgend Böses thun, davon fällt die Hälfte auf den König, weil er die Abgaben nimmt."[9])

„Der König stelle in seinem ganzen Gebiete kluge Aufseher an, welche das Benehmen derjenigen zu prüfen und zu bewachen haben, welche im Dienste des Königs sind."[10]) „In jeder grösseren Stadt soll er einen Oberaufseher über alle Geschäfte setzen, von hervorragendem Rang und umgeben von Glanz; dieser soll alle andern Beamten persönlich beaufsichtigen, und der König soll sich von der Führung aller seiner Beamten genauen Bericht erstatten lassen, denn da die Diener des Königs meist Buben sind, welche nehmen, was Andern gehört, so soll er vor solchen sein Volk schützen."[11])

Auch eine geheime Polizei ist schon bei Manu empfohlen; die Polizeispione haben grosse gesetzliche Befugnisse; sie sollen sich verkleidet unter die Verdächtigen mischen, als deren Genossen sich stellen, sollen besonders an besuchten Orten sich aufhalten, an Brunnen, bei Bäckereien, in Speise-, Trink- und Hurenhäusern, und sollen den Versammlungen und Schauspielen beiwohnen; besonders vielerfahrene Diebe sollen für diesen Spiondienst gewonnen werden, die sich dann unter ihre Genossen mischen und zu gehöriger Zeit sie verrathen;[12]) auch Megasthenes berichtet sehr bestimmt von dieser Einrichtung.[13])

[1]) Manu, VII, 113—117. — [2]) Meg. fr. 34, 3—9; 1, 57. (Schwanb.) — [3]) M. VIII, 402. — [4]) Meg. fr. 32, 4. 10. 11. — [5]) Mill, Gesch. I, S. 222 ff.; Elphinstone, history of India, 1841, I, p. 118 ff. 477 ff. — [6]) Strabo, XV, 1, 66. — [7]) Mill, S. 152; vgl. Manu, VII, 118. 119. — [8]) M. VIII, 304; Yajn. I, 334. — [9]) Yajn. I, 336. — [10]) M. VII, 81. — [11]) M. VII, 121—123. — [12]) Manu, IX, 261; Yajn. I, 328. — [13]) Meg. fr. 32, 10; 33, 10.

§ 158.

3. Der König ist der Anführer des Heeres, hat das Volk gegen äussere Feinde zu schützen und im Innern Ordnung zu erhalten. Die Regierenden sind an sich schon die Anführer, denn sie gehören der Kriegerkaste an; die chinesische Scheidung von Civil- und Militärbeamten ist hier nicht; jeder Regierungsbeamte ist auch Befehlshaber seiner Untergebenen. Das Heer hat hier eine ganz andere Bedeutung als in China; es ist hier weder angeworben noch ausgehoben, sondern es ist als Kaste von Hause aus da; und wie dem Heere sein Anführer, so ist dem Anführer sein Heer von Geburt gegeben. Der König hat zu den drei Kasten ein dreifaches Verhältniss; er hat dem Lehr-

stand zu gehorchen, den Nährstand zu regieren, den Wehrstand zu befehligen. Das Heer beruht hier weniger auf der äusseren Noth als auf dem innern Organismus des Volkes; und es scheint in der That manchmal, als ob nicht das Heer um des Krieges willen, sondern der Krieg um des Heeres willen gewesen wäre. Die höhere Ausbildung des Heerwesens fand natürlich an den westlichen Grenzländern statt, wo fremde Völker abzuwehren waren; dort fanden die Griechen eine hohe Kriegskunst und mächtige Heere. Das Heer ist hier seiner Natur nach eigentlich ein stehendes,[1]) wenn auch die Krieger in Friedenszeiten wahrschseinlich mehr zerstreut lebten; sie erhielten Besoldung.[2]) Die Kriegskunst späterer Zeit erscheint roh. Festungen, oft durch umgebende Wüsteneien stärker beschützt, sind schon bei Manu für höchst wichtig erklärt, und der König soll immer in einer solchen wohnen.

Die Hauptbestandtheile des Heeres sind das Fussvolk, die Wagen, die Reiter und die Elephanten;[3]) die Anordnung der Schlachtreihe ist meist dieselbe wie die des Schachspiels; unsere „Königin" bedeutet den ersten Feldherrn; der König soll sich in der Mitte eines Heerhaufens aufhalten, verschiedene Stellungen, Marschordnungen und Verhaltungsmaassregeln, oft sehr wunderlich, sind schon bei Manu angeführt.[4]) Auf dem Wagen stand ein Wagenlenker und ein oder zwei Bogenschützen, und auf jedem Elephanten deren drei; beiden Waffengattungen war Fussvolk zur Bedeckung beigegeben;[5]) Elephanten und Wagen wurden schon in der ältesten Vedenzeit im Kriege gebraucht.[6]) Poros stellte in der Alexanderschlacht seine 200 Elephanten in die vorderste weit ausgedehnte Reihe, jeden 50 Schritt von dem andern entfernt; hinter ihnen stand in zweiter Linie das Fussvolk so, dass zwischen je zwei Elephanten 150 Mann standen, an jedem Flügel waren 2000 Reiter und 150 Wagen aufgestellt.[7]) — Auf den grossen Strömen wurden auch Flotten gebraucht.[8]) — Die grösste Entwickelung des Kriegswesens war unzweifelhaft in den westlichen Ländern, wo allein Angriffe von aussen möglich waren, und hier fand Alexander einen äussert hartnäckigen Widerstand.[9])

Der König soll wohnen „in einer Stadt, welche vertheidigt ist durch eine Wüste um sie her oder durch Steinwälle oder durch Wassergräben oder durch Wälder oder durch bewaffnete Männer oder durch Berge; ... ein einziger Bogenschütz auf einen Wall gestellt kann hundert Feinden die Spitze bieten, und hundert können gegen tausend sich halten; desshalb ist eine Festung von hohem Werth."[10])

[1]) Manu, VII, 103. — [2]) Megasthenes, fragm. 1, 49; 32, 9; 33, 9. — [3]) Manu, VII, 185. — [4]) M. VII, 164 ff. 188 ff. — [5]) Megasthenes, fragm. 34, 9—15. Lassen, Ind. Alt. II, 720. — [6]) Ebend. I, 811. — [7]) Droysen, Gesch. Alex. d. Gr. 1833. S. 394 ff. — [8]) Lassen, II, 720.— [9]) Heeren, Werke, X, 375 ff. — [10]) M. VII, 70. 74.

§ 159.

So ist der Staat an und für sich. In der Beziehung des Staates nach aussen sind die Verhältnisse der indischen Staaten unter einander von dem Verhältniss derselben zu fremden Völkern zu unterscheiden. Um fremde Völker haben sich die durch ihre Lage so streng abgeschlossenen Indier wenig gekümmert, weder im Frieden noch im Kriege. Obwohl überaus gewerbthätig und im Besitz der kostbaren Erzeugnisse des reichsten Landes, haben sie nach aussen verhältnissmässig wenig selbstthätigen Handel getrieben; fremde Kaufleute haben sich vielmehr die viel gesuchten Waaren aus Indien abgeholt; ausser Landes zu den verworfenen Pariah gehen, mit ihnen in freundlicher Beziehung stehen, das widerstreitet zu sehr der indischen Weltanschauung; Schiffer gehören zu den verachtetsten Menschen, weil sie eben mit Fremden verkehren; Indiens Handel ist vorherrschend passiv. Auch Kriege haben die Indier nach aussen fast gar nicht geführt, und die wenigen Kämpfe dienten nur zur Vertheidigung.

Unter einander haben die indischen Staaten keine wirkliche engere Verbindung gehabt; sie waren nie ein Ganzes, nie ein Bundesstaat und nie ein Staatenbund; das einzige zwischen ihnen bestehende Band war ein rein ideelles, — die von dem allen Staaten gemeinsamen Brahmanenstande getragene gleiche Idee, das gleiche Gottesbewusstsein, die gleiche Weltanschauung, die gleiche Gesetzgebung; in allen Staaten waren die Veden die heiligen Urkunden, in allen Manu's Gesetzbuch die höchste Rechtsquelle, in allen die vedenkundigen Brahmanen die höchsten geistigen Vertreter des gemeinsamen Bewusstseins. Wenn daher einerseits ein lebhafter geistiger und materieller Verkehr zwischen den indischen Staaten stattfand, so war doch andrerseits die Möglichkeit und Gelegenheit zu Kriegen unter denselben vorhanden; und solche Kriege scheinen oft genug vorgekommen zu sein; die Epen beschäftigen sich mit ihnen, und die Gesetzbücher geben sehr umständliche Vorschriften für dieselben, merkwürdigerweise, ohne jemals den Gedanken einer über den Staaten stehenden Bundesgewalt zu fassen, um jeden Streit durch friedliche Entscheidung zu schlichten; ja es scheint bisweilen fast, als fordere Manu zu

Eroberungskriegen auf, um auf diese Weise einen einigen Staat zu erzeugen.

Die von den Gesetzbüchern für die Kriege gegebenen Verhaltungsregeln athmen durchaus den Geist milder Menschlichkeit; es werden eben in den Feinden die brüderlichen Volksgenossen gesehen. Es ist bei diesen Kämpfen nicht ausser Acht zu lassen, dass sie das Volk als Ganzes gar nichts angingen, dass sie eigentlich nur der Kampf einer Kaste waren, deren Beruf ja eben der Krieg war; die indischen Kriege sind also nur als Fehden zu betrachten; das Volk selbst war daran nicht betheiligt; der friedliche Bürger sollte nach den Gesetzen dabei ganz verschont werden.

Der Handel ist allein der Vaiçjakaste, und nur in grosser Noth auch den Xatrijern und Brahmanen erlaubt.[1] Der innere Handel war, nach der sehr entwickelten Gesetzgebung zu schliessen, überaus lebendig;[2] bei dem auswärtigen Handel, besonders dem zur See, verhielten sich die Indier mehr passiv; es werden zwar in den Epen und den ältesten buddhistischen Schriften Seereisen erwähnt;[3] aber dieser Handel wird entschieden gemissbilligt. Von den Opfern ist ausser Giftmischern und Mordbrennern etc. auch „ein Schiffer auf dem Meere“ als unrein ausgeschlossen.[4] Der Seehandel lag also unter dem Drucke der Verachtung; der Landhandel nach aussen war aber durch die geographische Lage auf sehr wenige Wege beschränkt.[5] Es stand Indien zwar bereits in ältester Zeit in Handelsverbindung mit China und besonders mit dem Westen, aber die Indier selbst führten die Waaren nicht aus, sondern die Fremden holten sie ab; die Phönizier kamen schon zur Zeit Salomons nach Indien.[6] Später, besonders seit der Griechenzeit, trieben die Indier allerdings Schiffahrt, am frühesten nach Ceylon, später nach Hinterindien,[7] und standen besonders in Verkehr mit dem südlichen Theile von Arabien;[8] aber so lange nicht durch die fremden Eroberungen die Blüthe des indischen Lebens geknickt war, wurde der auswärtige Handel doch nur stiefmütterlich behandelt. Die rechten Indier sehen zu verächtlich auf die unreinen Barbaren herab, als dass sie mit ihnen einen regen Verkehr unterhalten möchten. Noch heutiges Tages scheuen die den alten Sitten treugebliebenen Hindu die See; sie dürfen auf den Schiffen keine Nahrung kochen, und die Engländer können nur indische Soldaten aus den untersten verachteten Klassen in See gehen lassen.[9]

Über den Krieg sprechen die Gesetzbücher sehr viel. Ein ehrenvoller Tod in der Schlacht gilt dem höchsten Opfer gleich und

reinigt den Menschen von aller Schuld, und führt ihn zur höchsten Seligkeit; [10]) aber die „guten Werke dessen, der fliehend getödtet wird, nimmt der König," [11]) [sie werden diesem zugerechnet]. Eroberung wird gelobt; „dasselbe Verdienst, welches für den König in der Beschützung seines Reiches liegt, erwirbt er vollkommen, wenn er ein fremdes Reich in seine Macht bringt.[12]) Das Volk selbst blieb vom Kriege ziemlich unberührt; die Ackerleute bauten ruhig neben den kämpfenden Heeren ihr Land, und blieben ganz ungefährdet, denn beide Theile betrachteten den Landmann als ihren Wohlthäter; Verwüstungen des Landes durch Feuer, Abschlagen der Bäume etc. waren untersagt; [13]) Manu verlangt indess die Zerstörung der feindlichen Vorräthe und alles dessen, was dem Feinde förderlich sein könnte." [14])

Die Kriegsgesetze athmen hohe Menschlichkeit; denn es handelt sich fast immer nur um Kriege unter Indiern. „Kein Krieger darf gegen seine Feinde ehrlose Waffen gebrauchen, gezähnte oder vergiftete Pfeile oder feurige Geschosse, er darf nie [wenn er zu Wagen ist] einen Feind angreifen, der zu Fusse ist, keinen, welcher [flehend] die Hände faltend, keinen, welcher (Comm. vor Ermüdung) sitzt, keinen, welcher sagt: ich bin dein Gefangener, keinen Schlafenden, keinen, dem der Panzer fehlt, keinen Nackten oder Waffenlosen, keinen Zuschauer, keinen, der mit einem Andern im Kampfe ist; er darf nie angreifen den, dessen Waffe zerbrochen ist, keinen von Schmerz Bedrängten, keinen schwer Verwundeten, keinen Ermatteten und keinen Fliehenden." [15]) — „Wenn ein Fürst ein Land erobert, so ehre er die Götter, [natürlich die indischen], und die tugendhaften Brahmanen, vertheile Geschenke und erlasse Bekanntmachungen, um alle Furcht zu entfernen." [16]) Er soll dem unterworfenen Lande einen Fürsten setzen, und soll die in demselben herkömmlichen Gesetze und Einrichtungen unangetastet lassen. [17])

[1]) Manu X, 83. — [2]) Lassen, Ind. Alt. II, 572 ff. — [3]) Ebend. 578, vgl. I, 748. — [4]) Manu, III, 158. — [5]) Lassen, II, 520 ff.— [6]) Lassen, I, 748. 856; II, 581 ff.— [7]) Lassen, II, 425. 542 ff. 620. — [8]) Ebend. 581; Heeren, Werke, XII, 331 ff. — [9]) Orlich, Reise, I, 262.— [10]) M. V, 98; Yajn. I, 323.— [11]) Yajn. I, 324.— [12]) Yajn., I, 341.— [13]) Megasth. fr. 1, 14; 13, 5; 33, 5.— [14]) M. VII, 195.— [15]) M. VII, 90—93, Yajn. I, 325. — [16]) M. VII, 201. — [17]) M. VII, 202; Yajn. I, 342.

Siebenter Abschnitt.

Die Geschichte.

§ 160.

Ein Volk, welches keine Geschichte schreibt, hat auch keine. Die Indier haben eben so wenig eine wirkliche Geschichte wie die Chinesen. Die Chinesen leben nicht für die Geschichte, sondern für die Gegenwart, nicht für eine zu erringende Idee, sondern für sich selbst; — die Indier leben nicht für die Gegenwart und nicht für die Geschichte, sondern für die Auflösung beider; die Geschichte will eine Idee verwirklichen, ein geistiges Reich auf Erden erbauen, die Indier aber finden das Heil nur in der Verneinung.

Die Geschichte ist überhaupt nur da möglich, wo ein Bewusstsein der Menschheit ist; jede Geschichte ist ihrem Wesen nach Weltgeschichte; ein Volk hat an und für sich noch nicht Geschichte, es tritt in dieselbe erst mit dem Gedanken, die ganze Menschheit umfassen zu wollen; jedes geschichtliche Volk ist welterobernd. So wenig Jemand, der nur an sich denkt und nur sich will, wirklich Mensch ist, so wenig ist ein Volk, welches es nur mit sich zu thun hat und nur sich will, ein geschichtliches. Ein geschichtliches Volk will nicht bloss für sich sein, sondern will die Menschheit in das Gebiet seines Geistes ziehen, will sich zu einem wesentlichen Gliede der Menschheit machen. Jede Geschichte wird von einer Idee getragen als von ihrer Seele; jede Idee aber tritt mit dem Charakter der Allgemeinheit auf, will die Menschheit umfassen, weil jede Idee vernünftig sein will, und das Vernünftige eins ist mit dem Menschlichen; es giebt keine römische und keine russische Vernunft, nur eine menschliche. Jedes Volk, welches eine geschichtliche Idee trägt, will ihr die Menschheit unterwerfen; Welteroberung ist das Wesen jeder Geschichte. Das tritt zunächst noch in der ganz rohen Weise auf, dass ein Volk über die andern zu herrschen strebt, später so, dass ein Volk die andern zu wesentlichen und berechtigten Gliedern desselben Staates gewaltsam macht; — der Gedanke der Welteroberung steigert sich mit der Entwickelung der Geschichte, bis er in Rom zum System und zum höchsten Ziele des ganzen Staatslebens wird, — und bis in dem Christenthume das Panier erhoben wird, vor dem sich beugen sollen die Knie aller, die auf

Erden wohnen. Die wahre Geschichte ist der Triumph des Geistes, der das Schwert nicht führt, vor dem aber jedes Schwert sich senkt; in der geistigen Welteroberung gelangt die Geschichte zu ihrer Wahrheit.

Die Indier wissen nichts von Welteroberung, wissen nichts von der Menschheit; sie stehen für sich da, kümmern sich um die übrige Welt nicht im mindesten; sie lösen sich nicht bloss von der übrigen Menschheit, sondern sie scheiden sich noch in sich selbst in wirkliche Menschen und in die „einmal gebornen" Stände, die den Thieren gleich stehen. Ein Volk, welches keine Menschheit kennt, sondern nur Kasten, kann keine Geschichte haben. Die Indier leben eigentlich nur, um zu sterben, aber nicht um für die Menschheit eine höhere Wirklichkeit schon hier auf Erden zu schaffen; das indische Leben hat nur Ereignisse, aber keine wirkliche Geschichte. Alle Geschichte ist hier innerlich, ist eine weibliche, ist keine Geschichte der nach aussen drängenden That. Zur That werden die Indier nur von aussen gedrängt; sie vertheidigen sich gegen andere Völker, aber greifen sie nicht an; sie machen nicht Geschichte, sondern setzen sich gegen dieselbe zur Wehr.

Die Indier haben noch nicht wirkliche Geschichte, aber doch eine Ahnung von ihr; sie dringen zwar nicht welterobernd nach aussen, aber sie sind in fortwährender Bewegung unter sich. Diese inneren Kämpfe trotz des einen gemeinsamen Geistes, trotz der gemeinsamen Religion und der gleichen Gesetze, selbst begünstigt von den alten Gesetzbüchern, sind in der That nichts anderes als die Ahnungen einer wirklichen Geschichtsthat, sind die s p i e l e n d e Geschichte in der Jugend der Menschheit, den späteren Ernst der Mannesthat in fast muthwilliger Zwecklosigkeit, zugleich aber in milder Harmlosigkeit offenbarend, — wie das junge Raubthier in seinem Spiele den künftigen ernsteren Kampf vorbildet. Dem Indier und seinem Gott ist alles ein Spiel, selbst die Geschichte.

Bei den Indiern ist also mehr innere Geistesgeschichte als geschichtliche That; statt dieser finden wir mehr nur Ereignisse, — für die Chronologie, das Knochengerüste der Geschichte, oft sehr wichtig, aber es ist kein Fleisch und Blut dabei, kein lebensvoller Inhalt. Und selbst diese Ereignisse sind uns nur als zerstreute, aus dem wirren Chaos hervorragende Punkte bekannt, grossentheils durch fremde Erzähler; denn die Indier selbst dichten, aber berichten nichts. Da wir es aber nicht mit chronologischen und genealogischen For-

schungen zu thun haben, sondern mit dem Leben des Geistes, dürfen wir diese Ereignisse eben nur berühren.

Eben desshalb aber, weil die Indier nicht eine Geschichte thatkräftig geschaffen haben, haben sie auch eine so unverwüstliche Dauer trotz aller über sie hereinbrechenden Stürme; wie ein geschmeidiges Rohr beugen sie sich unter dem gewaltigen Wehen der Geschichte, aber sie brechen nicht. Die wahrhaft geschichtlichen Völker sind eins mit ihrer Geschichte, wie der Leib mit seiner Seele, sie leben und sterben mit ihr, — das einzige Volk der Hebräer ausgenommen, die völlig unterschieden dastehen von allen andern Völkern der Geschichte; — das indische Volk erstirbt nicht, wenn eine fremde Geschichte es in sich hineinzieht. Die Indier haben nie in der Geschichte gelebt, und bleiben friedlich unter jeder fremden Macht; sie sind nur innerliche Gestalt wie ihre Felsentempel, und können so wenig wie diese von den Flammen fremder Gewalt zerstört werden. Wie schon im Alterthum die indischen Bauern neben den kämpfenden Heeren ruhig ihr Feld bestellten [S. 513] so sind sie immer im Angesichte der über sie hereinbrechenden Geschichte ruhig in ihrem alten Wesen geblieben; dem indischen Geiste gegenüber ist nur der Geist eine Macht; und nicht das Schwert Mahomeds, aber das geistige Wort des Evangeliums vermag die Felsen dieses Heidenthums zu sprengen und auf ihren Trümmern eine Kirche zu erbauen.

Wir können die Lebensdauer des indischen Volkes, — so müssen wir eigentlich seine Geschichte nennen, nur sehr unbestimmt in drei Perioden theilen, gewissermassen der Dreifaltigkeit des Daseins überhaupt entsprechend, und das Entstehen, Bestehen und Vergehen darstellend, oder Brahma, Vischnu und Çiva.

Die erste Periode erscheint in der Zeit der älteren Vedentheile; da ist das Volk erst im Werden, hat noch viel mehr von dem gemeinsamen Wesen des indogermanischen Stammes an sich, und trägt die Züge des vollen Charakters erst in schwachen Andeutungen. Diese älteste Zeit gehört mehr dem westlichen Indien an; die Indier waren zuerst im Indusgebiet, in viele kleine Stämme zertheilt, ohne inneren Zusammenhang, vielmehr in vielen Kämpfen gegen einander. Viehzucht und Ackerbau war fast die einzige Beschäftigung. — Die Kasten sind noch nicht ausgebildet; jeder Hausvater ist auch Opferpriester, und nur bei gemeinsamen grösseren Feierlichkeiten finden wir auch besondere Priester. [1]) — Die geschichtlichen Thatsachen selbst sind so sehr in den Nebel mythischer Sage gehüllt, dass sie wohl schwerlich jemals daraus klar werden gelöst werden können.

Kämpfe der verschiedenen Reiche unter einander bilden den Hauptinhalt; ein besonderes Resultat wird nicht erzielt. Die grossen Epen enthalten vielen geschichtlichen Stoff, der sich aber aus der Dichtung kaum noch lösen lässt.[2]) Ein von den Indiern zurückgeschlagener Angriff der Assyrer scheint als geschichtliche Thatsache gesichert zu sein.[3])

Die zweite Periode, die der geschichtlichen Reife und Selbstständigkeit, wie sie in Manu und den späteren Vedentheilen sich zeigt, lässt sich in ihrem Anfange chronologisch noch nicht bestimmen und reicht bis zu den Eroberungen der Muhamedaner herab. Der Staat, auf Grund des Kastensytems, wird vollständig ausgebildet; eine regere Thatkraft, wiewohl meist nach innen gewandt, und in den epischen Dichtungen poetisch sich spiegelnd, thut sich kund; die Religion entfaltet sich zu klarer Selbstständigkeit und wird die Seele des Lebens. — Diese Periode zerfällt deutlich in drei Epochen, deren erste bis zur geschichtlichen Macht des Buddhismus reicht, welche in der zweiten Epoche eine tiefgehende Spaltung und Verwirrung erzeugt, aus der die brahmanische Macht in der dritten Periode durch die Verdrängung des Buddhismus aus fast ganz Vorderindien siegreich hervorgeht.

Auch in dieser Periode schwebt über den Thatsachen, soweit sie nicht durch Fremde berichtet werden, noch grosses Dunkel. Die zweite Epoche, gewissermassen die Mitte der indischen Geschichte, ist eine Zeit des Kampfes und der Bewegung im Innern wie nach aussen, ein rechtes Zeitalter des Varuna oder des Vischnu; Indien entwickelte hier eine Kraft, wie nie wieder, aber in dieser Zeit der Bewegung entfernte es sich auch weit von seinem eigentlichen Wesen, welches die Ruhe der Innerlichkeit ausprägt. Im Innern ist es zunächst der geistige Kampf mit der neuen Macht des Buddhismus, von dem wir nachher sprechen werden. Theils damit zusammenhängend, theils unabhängig davon sind vielfache Kriege und Reichsveränderungen im Innern. Trotzdem erreichten Wohlstand und Bildung eine hohe Stufe; Megasthenes kann die Zahl der Städte ihrer Menge wegen nicht angeben,[4]) und die Grösse mancher derselben muss, aus den Gesetzen über den städtischen Verkehr zu schliessen [S. 507] bedeutend gewesen sein. Die Grösse und Macht der Staaten erhellt aus dem grossen Heere des Poros. —

Merkwürdiger noch ist in dieser Epoche die Beziehung zu der Aussenwelt; das indische Volk selbst geht zwar nicht aus sich heraus, denn es ist an seinen Boden gebannt, aber die andern Völker gehen nach Indien hinein, und machen dem Volke eine Geschichte. Die frühere Besitznahme einiger Gebiete durch die

Perser[5]) war von geringer Bedeutung; aber Alexanders nur die Gränzländer betreffender Angriff war von weitgreifenden Folgen; die inneren Reiche wurden zwar nicht unmittelbar davon berührt, aber die Nähe der griechischen Herrschaft, die sich an der ganzen Westgränze entlang, besonders aber in Baktrien behauptete, erzeugte einen lebhaften Verkehr, dessen geistigen Einfluss wir in der Wissenschaft und Poesie in deutlichen Spuren antreffen. Es waren von einem höheren Volke belebende Geistesfunken in das indische Leben gefallen, und erzeugten dort helle, weiter greifende Flammen. Von diesem Verkehr zeugen die vielen griechischen Berichte über Indien. Als bald nach Alexanders Tode der als Vasall fort regierende Poros 317 von den Macedoniern meuchlings ermordet wurde, stellte sich Kandragupta, von niedriger Herkunft, vielleicht ein Çudra, an die Spitze der erbitterten Indier, verdrängte die Macedonier, und errang sich durch seine Eroberungen im Indus- und Gangesgebiet das grösste bis dahin existirende indische Reich. Megasthenes wurde von Seleukos als Gesandter an seinen Hof geschickt. Sein zweiter Nachfolger trat zum Buddhismus über.[6]) Das vor 250 von dem Seleukiden-Reiche abgetrennte Griechisch-Baktrische Reich, welches durch Mithridates sein Ende fand, erstreckte sich auch theilweise auf die westlichen Gebiete von Indien.[7]) In letzteren erhielten sich noch seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts bis in den Anfang des ersten Jahrh. vor Chr. griechische Könige, deren neun genannt werden.[8])

Die Ausbreitung des Römerreiches nach Osten rief die Parther in den Kampf gegen den Westen und entblösste dadurch die östlichen Gebiete von Iran; dadurch wurde der Weg für die in dieser Zeit unruhig gewordenen nördlichen Nomadenvölker frei. Im zweiten Jahrh. vor Chr. nämlich veranlassten die türkischen Hiongnu [Bd. I, S. 210] eine Wanderung mehrerer Völker in Mittelasien, die sich nach Westen und Süden wandten, und bereits um 120 von Baktrien aus in Indien erobernd eindrangen;[9]) nach Einigen waren diese Jueitschi,[10]) gewöhnlich „Indo-Skythen" genannt, germanischen,[11]) nach Andern aber türkischen Stammes;[12]) sie drangen kurz vor Chr. Geburt noch weiter vor und beherrschten das ganze Pendschab, Kaçmira, und unter dem mächtigen Kanischka in der ersten Hälfte des ersten Jahrh. nach Chr. das Gebiet bis zum mittleren Laufe des Ganges, und im Süden wahrscheinlich bis zur Halbinsel Guzerat.[13]) Im Anfange des dritten Jahrhunderts zerfiel ihre Herrschaft; sie haben aber im westlichen Indien viele Spuren ihres Daseins zurückgelassen, und ein grosser Theil der Sikh stammt unzweifelhaft von ihnen ab.[14])

Um die Mitte des zweiten Jahrh. nach Chr. gründete die mächtige Dynastie der **Gupta** aus der Vaiçjakaste ein starkes und blühendes Reich, das bis um 300 sich erhielt, und den grössten Theil des nördlichen Indiens umfasste; sie vertrat zwar vorzugsweise das brahmanische Bewusstsein, aber unterstützte doch auch den Buddhismus; sie förderte die Wissenschaft und die Dichtkunst.[15])

Die Einfälle kriegerischer Völker Turans und der Nachbarländer aus Nordwesten wiederholten sich; und 664 dringen bereits Muhamedaner siegreich in Indien ein;[16]) aber erst am Anfange des elften Jahrhunderts fassen sie hier festen Fuss, verfolgen heftig die Religion, zerstören viele Städte und richten grosse Verheerungen an.[17]) Damit beginnt die **dritte** Periode, die des Verfalls. Mit der steigenden Macht steigt auch die blutige Verfolgung des Heidenthums. Noch furchtbarer waren die Verwüstungen des muhamedanischen Mongolen **Timur**, am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts, dessen Nachkomme Baber 1526 auf blutigem Boden den glänzenden Thron der Grossmoguln in Delhi errichtete, die zum Theil mild und gerecht regierten; hervorragend als trefflicher Herrscher ist Akbar, der Grosse, seit 1556 regierend, duldsam, edel und weise. Im Anfang des vorigen Jahrhunderts sank mit Aurengzeb's Tode (1707) die Macht der Grossmoguln; Nadir, der Schach von Persien eroberte und verbrannte Delhi; und 1765 wurden die Britten des Reiches Herren. Sie sind es jetzt thatsächlich in fast ganz Indien; europäische Bildung, weniger gewaltsam als die muhamedanische, aber um so tiefer greifend, drängt die alten Ideen immer mehr zurück, und greift in schnell steigender Macht das indische Geschichtsleben in der innersten Wurzel an. Die gewaltige Macht des indischen Bewusstseins wird nicht durch die Verheerungen mohamedanischer Wuth vernichtet, sondern durch die höhere Macht christlicher Ideen; schneller aber und gewaltiger würden diese wirken, wenn den Indiern mehr der Christ als der gewinnsüchtige Kaufmann entgegenträte, und die Britten sich für die Seelen der Indier ebenso interessirten wie für ihre Schätze.

[1]) Weber, Ind. Lit. S. 37 ff.; Lassen, Ind. Alt. I, 732 ff. — [2]) Lassen, Ind. Alt. I, 589 ff. — [3]) Lassen, I, 858 ff. — [4]) Meg. fragm. 26, 2. — [5]) Lassen, I, 860; II, 111. 113. — [6]) Lassen, II. 196—213. — [7]) Ebend. 283—321. — [8]) Ebend. 322—344. — [9]) Abel Rémusat, Foe-Koue-Ki, p. 83, Lassen, II, 352 ff. — [10]) Klaproth, tabl. hist. 132. ff. — [11]) A. Rémus. Rech. s. les langues tart. I, p. 327; Halling, Gesch. d. Skythen, I, 325. — [12]) Lassen, II, 359. — [13]) Ebend. 809 — 879. — [14]) Ebend. 874 ff. — [15]) Lassen, II. 937 — 988. — [16]) Elphinstone, history of India, I, 501. — [17]) Ebend. 532 ff.

II. Der Buddhismus.

§ 161.

Die Buddha-Lehre wurde gestiftet von dem Königssohn Çakjamuni im sechsten Jahrh. vor Chr., wahrscheinlich im nördlichen Indien, schnell verbreitet, und war bereits im ersten Jahrh. nach Chr. in China mächtig, wo sie als Religion des Fo eine Nebenbuhlerin der alten Reichsreligion wurde, und später sogar unter mannigfachem Anschmiegen an chinesische Vorstellungen und vieler Ausartung und Verflachung die Mehrheit des chinesischen Volkes für sich gewann; im sechsten Jahrh. kam sie nach Japan, und wurde auch dort über die alte Religion herrschend; und indem sie allmählich Hinterindien, Tübet, fast alle indischen Inseln, später fast das ganze Mittelasien bis nach Sibirien hinein in ihre Gewalt zog, wurde sie bald der brahmanischen Religion an Zahl der Bekenner bei weitem überlegen, wiewohl dieselben in einem seit dem fünften Jahrh. nach Chr. heftig entbrannten, mit geistigen und ungeistigen Waffen geführten Kampfe von den Brahmanen aus Vorder-Indien fast ganz verdrängt wurden. Die heiligen Schriften der Buddhisten sind erst in neuester Zeit und nur theilweise uns bekannt geworden; das früher über dem Ganzen schwebende Halbdunkel gab den weitgreifendsten Träumereien günstigen Raum.

Über die Zeit der Entstehung des Buddhismus weichen die indischen und chinesischen Angaben sehr von einander ab. Die südlichen Buddhisten (in Ceylon etc.) setzen übereinstimmend den Tod des Buddha in das Jahr 544 oder 543 vor Chr.; die nördlichen (in Tübet etc.) geben sehr verschiedene Zahlen, die zwischen 2422 und 546 liegen; die Chinesen, Japaner und Mongolen haben meist die Zahl 950 oder 949 als Todesjahr; die gewichtigsten Gründe lassen das sechste Jahrh. für das Leben Buddha's als das Wahrscheinlichste annehmen;[1]) indess hat auch das Ende des fünften Jahrh. einige Anzeichen für sich.[2]) Der Buddhismus hat sich nicht vor oder neben der Brahma-Lehre, sondern aus ihr entwickelt. In den Veden ist gar keine, bei Manu wenigstens keine sichere Spur der neuen Lehre,[3]) dagegen werden in den alten Buddhaschriften überall die Lehren der Veden und die Götter der späteren brahmanischen Mythologie als bestehend vorausgesetzt;

die brahmanischen Götter erscheinen aber in untergeordneter, dienender Stellung, und Buddha selbst ist fortwährend in Streit mit den Brahmanen.[4])

Buddha, d. h. der Erweckte, Erleuchtete, der Erkennende, Weise, — [von der Wurzel budh = erweckt werden] — von den Chinesen Fo-ta, Foĕ, Fo oder Fu genannt, hiess eigentlich Çramana-Gautama, oder auch Çakjamuni, d. h. der Einsiedler aus dem Geschlechte der Çakja, war ein Königssohn, also aus der Xatrija-Kaste, in der Stadt Kapila.[5]) Seine Geburt war zwar von wunderhaften Erscheinungen begleitet, — Erbeben der Erde, goldiger Lichtglanz um das Kind etc.,[6]) — jedoch erscheint er in den ältesten Schriften sonst durchaus als blosser Mensch, und erst viel spätere, durch fremde Vorstellungen erzeugte Sagen machen ihn zu einer Offenbarung des Vischnu und weben um sein Leben einen mythischen Schleier.[7]) Jung mit drei Frauen vermählt, verbrachte er sein Leben anfangs in allen Genüssen der Welt; aber in seinem neunundzwanzigsten Jahre zog er sich in die Einsamkeit zurück, und lebte sechs Jahre lang als brahmanischer Einsiedler, die strengsten Vorschriften der Entsagung erfüllend, nachdenkend über die Leiden der Menschheit und ihre Erlösung. Jedoch bald von der Unzulänglichkeit dieses Weges überzeugt, trat er als Verkündiger einer neuen Lehre auf, sammelte bald Schüler um sich und durchwanderte lehrend die indischen Länder. Das Ungewöhnliche dieses Auftretens, — denn nie vorher gab es in Indien Volkslehrer, — und sein Wohlwollen und seine Sanftmuth, nach späteren Sagen auch seine Wunder, verschafften ihm grossen Anhang im Volk und grosse Feindschaft bei den Brahmanen. Er starb, nach zwanzigjährigem Wandern und Lehren mehr in die einsame Ruhe sich zurückziehend, in seinem achtzigsten Jahre, um das Jahr 543. Sein Leichnam wurde mit fürstlichem Pomp verbrannt, und seine Asche in einer goldenen Urne verwahrt, später aber an acht Städte vertheilt.[8])

Bald nach Çakjamuni's Tode versammelten sich 500 seiner vorzüglichsten Schüler zur Berathung über die Gestaltung des neuen Geistes; sieben Monate tagte die Versammlung, setzte die heiligen Schriften fest und regelte die Disciplin.[9]) Streitigkeiten über die letztere veranlassten das zweite, viel zahlreichere Concil.[10]) Auf dem dritten, neun Monate dauernden Concil im Jahre 246 vor Chr.,[11]) wurden mehrere ketzerische Abweichungen von der reinen Lehre Buddhas abgewiesen und die Ausbreitung dieser Lehre durch Missionen beschlossen; und bald nachher gingen Sendboten nach Norden, nach Süden und nach Osten; Kaçmira wird für den Buddhismus gewonnen,[12]) und bald darauf auch Ceylon.

Bis in die letzten Jahre kannte man den Buddhismus nur aus unsicheren Nachrichten; was J. J. Schmidt berichtete, war nur der ausgeartete mongolische Buddhismus.[13]) Abel Rémusat[14]) folgte chinesischen Quellen, die nur ein getrübtes Bild geben. Andere Nachrichten geben nur Bruchstücke. Erst in neuester Zeit sind uns die alten Religions-Urkunden der Buddhisten bekannt geworden. Hodgson, englischer Resident in Nepal, forschte mit grossem Eifer nach der alten Litteratur des Buddhismus, der sich in diesen Gegenden diesseits des Himalaya noch erhalten hat. E. Burnouf hat angefangen, die von jenem nach Europa gesandten, in Sanskrit geschriebenen Urkunden des nördlichen Buddhismus in umfassenden Auszügen zu bearbeiten;[15]) sein Tod hat das Werk unterbrochen. Zum Verständniss der Buddhalehre dürfte wohl der hinreichende Stoff vorliegen; denn der Ideenkreis der Buddhisten hat einen geringen Umfang; dieselben Grundgedanken kehren in unaufhörlichen Wiederholungen wieder; die Richtung auf das Praktische ist überwiegend.

Die buddhistische Litteratur ist sehr bedeutend; die heiligen Religionsschriften allein sollen 108 starke Bände umfassen; man war in der Aufbewahrung derselben sehr sorgfältig; auf den drei Concilien wurden sie festgestellt.[16]) Über das Verhältniss der Schriften des südlichen Buddhismus, wie er besonders in Ceylon blühte, zu denen des nördlichen lässt sich noch wenig bestimmen. Die eigentlichen alten Religions-Urkunden heissen Sutra; sie enthalten die Reden und Aussprüche des Buddha, mit später hinzugefügten Erläuterungen, werden von den Buddhisten dem Buddha selbst zugeschrieben, sind aber unzweifelhaft aus den Aufzeichnungen, vielleicht selbst nur aus den mündlichen Überlieferungen seiner Schüler entstanden; die ältesten Sutra sind in einfacher Prosa geschrieben mit einzelnen eingestreuten Versen;[17]) ihr jetziger Text gehört erst in das erste Jahrh. nach Chr. Andere heilige Schriften stellen in mehr geordneter Weise die Disciplin und die Dogmatik des Buddhismus dar. Die zahlreichen Religionsschriften nach der dritten grossen Synode bis in neuere Zeiten geben bereits Vermischungen der reinen Lehre mit brahmanischer Mythologie und mit Vorstellungen und Gedanken fremder Völker. Seit dem früheren Mittelalter ist auch christlicher Einfluss, wahrscheinlich durch nestorianische Sendboten, in mehrfachen Spuren kenntlich; so findet sich z. B. das Gleichniss vom verlornen Sohne sehr bestimmt in Buddhaschriften;[18]) in Tübet scheinen christliche Berührungen am stärksten gewirkt zu haben; hiervon später.

Die früheren Phantasiespiele mit der Buddha-Lehre sind oft

seltsam genug. Man fand in ihr den reinsten Monotheismus und die reinste Vernunft-Moral; man machte sie zur Urquelle fast aller geschichtlichen Religionen, und leitete ohne weiteres das Orakel zu Dodona, nach einer Lesart Bodona, den deutschen Wodan, ja das Wort beten selbst von Buddha ab.[19] Für solche Übungen des Witzes ist die Zeit vorüber.

[1]) Lassen, Ind. Alt. II, S. 51 etc.; Burnouf, p. III, u. 587; Stuhr, Rel. Syst. des Orients, S. 133 etc. 287. — [2]) Weber, Lit. 251. 263. — [3]) Manu, IV, 61. 163; XII, 95. 96. — [4]) Burnouf, Introd. p. 130 etc. 171. 184 etc. 335. — [5]) Burnouf, 71; Annalen der Dynastie Sui von Neumann in Illgens Zeitsch. III, 2, 124; Lassen, Ind. Alt. II, 66. — [6]) Burn. 383 etc. — [7]) Burn. 338; Ssanang-Ssetsen, S. 13. 310; Schmidt, Forschungen, S. 171 etc. — [8]) Burn. 385; Lassen, Alt. II, 68 etc. — [9]) Lassen, II, 78. — [10]) Lassen, II, 85. — [11]) Ebend. 229. — [12]) Ebend. S. 235. — [13]) Forschungen aus d. Gebiet d. älteren Bildungsgesch. d. Völker Mittel-As. 1824. Gesch. d. Ost-Mongolen von Ssanang-Ssetsen etc. 1829. — [14]) Melanges Asiat.; Melanges Posthumes; Foë-Kouë-Ki, ou Relation des royaumes bouddhiques. 1836. — [15]) Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien, tom I. Par. 1844. — [16]) Burnouf, p. 136. 43. 45. 578. Spiegel, in d. Allg. Monatssch., Halle 1852. S. 552 etc. — [17]) Burn. 35. 70. 103 etc. — [18]) Ausland, 1847. S. 678. — [19]) F. Chr. Baur, Symbolik u. Mythol. I, S. 239. 314. 246.

Erster Abschnitt.

Das religiöse Leben.

§ 162.

Von dem in China zum Bewusstsein gekommenen Urgegensatz des Daseins, — Einheit und Vielheit, Kraft und Stoff, Bewegendes und Ruhendes, — hat die Brahmanenlehre, um die Einheit der Weltanschauung zu gewinnen, die erste Seite des Daseins als das allein Wahre aufgefasst, die Kraft, die Einheit, das in eigener Thätigkeit sich bewegende Ursein. Die andere Seite aber, der Stoff, das Ruhende, das Vielfache, das Begränzte und darum mit der Verneinung Behaftete, ist das Nicht-Wahre, und hat darum eigentlich kein Recht zu sein, ist nur ein aus einer Täuschung, aus einem Unrecht des Urbrahma hervorgegangenes vorübergehendes Traumbild. — Der Buddhismus erfasst nun die andere Seite jenes chinesischen Urgegensatzes; er will ebenso wie die Brahmalehre den Gegensatz in der Welt verschwinden lassen, und das Dasein als ein in sich gleichartiges und einiges erfassen, wirft sich aber in dem nothwendigen Umschlagen des durch die einseitige Brahmalehre aus seinem Gleichgewichte gebrachten vernünftigen Gedankens auf

die entgegengesetzte Seite. Der Stoff, das in sich Vielfache, mit der Gränze und Verneinung durchzogene endliche Sein ist das alleinige Dasein; jene einige, das Viele aus sich entfaltende Urkraft der Brahmanen aber ist nicht.

Der brahmanische Gedanke geht von der Vielheit des Daseins auf eine zu Grunde liegende Einheit zurück, von der Peripherie auf das Centrum, und hält dieses als das allein Wahre fest, und kann eigentlich von dem Centrum nicht wieder zur Peripherie gelangen, erklärt sie, die Welt der Vielheit, für unwahr. Die Buddhalehre bleibt dagegen in der Peripherie, hält diese als das einzig Wahre fest, das Centrum existirt gar nicht; das All ist nichts als Vielheit, in sich zertheiltes, überall mit dem Nichtsein durchzogenes Dasein. Bei den Brahmanen ist das wahre Dasein nur ein Punkt, bei den Buddhisten eine Blase. Jene erfassen nur das reine, einige Sein; das unentfaltete Brahma ist das einzig Wahre, das entfaltete ist nur Schein; — diese erfassen nur das entfaltete Sein, das unentfaltete ist gar nicht. Die consequente Brahmalehre verneint die Welt, — die Buddhalehre verneint Gott; es ist da kein einiges göttliches Ursein, kein Weltkeim, aus dem sich die Welt entfaltet hätte; von einem geistigen Weltschöpfer kann ohnehin nicht die Rede sein.

Im Buddhismus ist nur das vielfache, in sich begränzte, nach Zeit und Raum endliche Dasein, welches also das Nichtsein als seine Bestimmung an sich trägt. Und dieses Nichtsein nach allen Schattirungen des Begriffes ist das wahre Wesen der Welt, denn die Gränze, das Nichtsein, macht alles Dasein zu einem bestimmten, wirklichen, und ob auch das Viele in fortwühlendem Wechsel vergeht, das Nichtsein ist auch in dem Wechsel vorhanden. Der Brahmane kommt bei seinem Denken überall auf das eine Sein, der Buddhist überall auf das Nichtsein. Jener sagt: nur was keine Beschränkung an sich hat, ist; dieser sagt: was keine Beschränkung an sich hat, ist nicht, und nur das Beschränkte ist, und es ist nur durch die Beschränkung; — und da, — diess ist ein nothwendiger Fortgang des Gedankens, — das an sich Beschränkte nach Zeit und Raum einen Anfang und ein Ende hat, also irgendwo und irgendeinmal nicht ist, so bleibt als das überall und immer Bestehende das Nichtsein. Alles ist aus dem Nichtsein und geht in das Nichtsein zurück, und alles ist von dem Nichtsein umfangen. — Der Brahmane sagt: das Sein ist, und nicht das Nichtsein, also auch nicht die Welt; der Buddhist sagt: das Nichtsein ist, und

nicht das reine Sein, also auch nicht Gott. — Dem Brahmanen gilt nur das allgemeine Sein, dem Buddhisten nur das vereinzelte; jener hat das reine Sein ohne bestimmende Eigenschaften, dieser eigentlich nur die bestimmenden Eigenschaften ohne das Sein; jenem ist Brahma eine Sonne, die nur scheinbar Licht verbreitet, aber dabei doch bleibt, was sie ist, nicht wirklich das Licht von sich ausströmen lässt; diesem ist das Weltall mit Licht erfüllt, welches aber nicht von einer Sonne ausgeht; — jener hat nur die Kraft, die Wirkung ist nur Schein; dieser hat nur die Wirkung, aber die Kraft ist nur Schein; jener hat den Grund für die Welt, aber nicht die Welt selbst, dieser hat die Welt, aber keinen Grund dafür. Der Brahmane hat eine ewig ruhende Gottheit, die es zu nichts bringt, — der Buddhist eine fort und fort wogende Welt, welche es aber auch zu keinem Bestande bringt; jener hat ein Sein ohne Werden, dieser ein Werden ohne Sein; das Dasein steht dem Buddhisten nirgends still; alles fliesst, und das höchste Symbol des Alls sind die von Wind oder Wasser getriebenen Gebetsräder.

Der Buddhist bringt es eben so wenig zu einem wirklichen Bestehen der Welt wie der Brahmane; denn an der wirklichen Welt ist Sein und Nichtsein zugleich; jener aber begreift nicht das Sein, und dieser nicht das Nichtsein; bei beiden hat die wirkliche Welt darum kein Recht zu bestehen, bei beiden ist sie ein vorübergehendes Traumbild, bei dem Brahmanen darum, weil das Werden ein Schein ist, also auch die ganze Welt, — bei dem Buddhisten, weil es in allem Werden kein bleibendes Sein giebt, sondern das Nichtsein das Wesen von Allem ist.

§ 163.

Das wahre Wesen alles Daseienden ist das Nichtsein, die Nichtigkeit; die Voraussetzung der Welt ist nicht eine Gottheit, eine Urkraft, sondern die absolute Leere, das reine Nichts.[1]) Alles wurde aus Nichts und durch Nichts, und wird wieder zu Nichts; denn es ist von Hause aus nichtig. Alles ist eitel im Himmel und auf Erden, und der Himmel und die Erde selbst sind eitel, und auf den Trümmern der zusammenbrechenden Welt thront ewig bleibend das Nichtsein.

Das ist wohl reiner Atheismus, und dennoch ist der Buddhismus Religion, ja ist die höchste und sittlichste Religion der ganzen objectiven Weltanschauung. Dass die Nichtigkeit dieser Weltanschauung zum Bewusstsein kommt, dass es gedacht und ausgesprochen wird: wenn das Natursein das allein wahre,

das göttliche Sein ist, so ist Alles nichtig, und diese Gottheit ist das leere, trostlose Nichts, — das ist die tiefe Wahrheit des Buddhismus, der diesem Gedanken eine wahrhaft tragische Entwickelung gegeben hat. Die Buddhalehre macht es mit der Natur-Religion Ernst, und dieser gewaltige Ernst ist der furchtbare Gedanke der Nichtigkeit alles Seins. Der Buddhismus ist Religion ohne Gott; seine Gottheit ist die Nichtigkeit, und er wird sich in vollem Maasse bewusst, was es mit diesem Gedanken auf sich hat; er opfert demselben sein ganzes Dasein; und in dieser grossartigen Selbstverleugnung, einer Idee dargebracht, kommt eben das tief Religiöse der Buddhalehre zur Erscheinung.

Der Buddhismus ist schlechterdings nicht mit dem modernen materialistischen Atheismus auf gleiche Linie zu setzen, ist bei weitem energischer, tiefer, sittlicher. Der vulgäre Materialismus, der sich immer nur wie der Schimmel an ein verfaulendes Geistesleben ansetzt, immer erst da auftritt, wo ein religiöses oder ein philosophisches Volksleben im Absterben begriffen ist, hat durch und durch den Charakter eines moderig gewordenen, in Auflösung begriffenen Lebens; er ist das reine Gegentheil einer wahren philosophischen Geistesarbeit, ist das Abweisen des Gedankens, das Ergreifen der Dinge, wie sie eben den Sinnen sich bieten, ohne denkend in sie einzudringen und über sie hinauszugehen. Dem Materialismus ist es gar nicht um ein Verstehen der Welt zu thun, sondern bloss um ein bequemes Ignoriren jedes tieferen Gehaltes derselben, — er setzt die tiefere Geistesarbeit, das höhere religiöse und philosophische Bewusstsein nicht fort, sondern voraus, — um ihm verächtlich den Rücken zu kehren, er ist durch und durch unsittlich, während der Buddhismus wesentlich sittlich ist. — Der Materialist bleibt bei dem unmittelbar Gegebenen, bei dem Handgreiflichen stehen, und sagt, es ist, weil — es ist, und es ist nur das, was ich sehen und tasten kann, nebst einigen inwohnenden abstracten, nicht weiter zu erklärenden sogenannten Naturgesetzen; das sinnliche, beschränkte, endliche Dasein ist, und ist ganz allein, und soll auch ganz allein sein. Der Buddhismus aber fasst seine Welt bei weitem ernster und tiefer. Ist nur das Begränzte, Endliche, das mit der Verneinung Behaftete, so ist eben diese Verneinung das Wesen der Welt. Das wirkliche Dasein also, in welchem das Nichtsein nur an dem Sein auftritt, welches also noch in der Zweiheit sich bewegt, ist nicht das Wahre, es soll nicht sein. Der Buddhismus erfasst die Welt so gut als unwahr, als unberechtigt, wie die Brahmanenlehre, nur aus dem entgegengesetzten Grunde; diese, — weil die

Welt nicht reines Sein ist, sondern auch das Nichtsein, die Begränzung an sich hat, — jener, weil die Welt nicht bloss Verneinung, nicht blosses Nichtsein, sondern auch ein Sein an sich hat. Der Buddhist geht über das wirkliche, sinnliche Dasein hinaus, so gut wie der Brahmane, — der Materialist dagegen hält grade an der Wirklichkeit und alleinigen Wahrheit des Sinnlichen fest, beruhigt sich bei dem materiellen, natürlichen Sein, welches nur in der Zweiheit der Factoren besteht, in Positivem und Negativem, in Sein und Nichtsein; hier bleibt er befriedigt stehen, ohne nach dem Grunde der Zweiheit zu suchen; der Buddhist aber geht muthig weiter; er will die Einheit, und nicht den unversöhnten, unverstandenen Gegensatz. Der Materialismus aber will die Welt, nur nicht — sie verstehen; der Hindu will sie verstehen, und giebt als Preis dafür sie selbst.

Ein göttliches Ursein, wie das Brahma, wird von den Buddhisten theils ausdrücklich geleugnet, theils bei der Auffassung der Welt stillschweigend bei Seite gelassen. In den Sutra und den wichtigsten andern Religionsschriften ist keine Spur eines höchsten weltbildenden Wesens.[2]) Man findet den Gedanken eines einigen weltbildenden Grundes unverträglich mit der thatsächlich vorhandenen Veränderlichkeit der Welt. Während die Brahmanen schlossen: weil das Brahma eins und unveränderlich ist, darum kann nichts Veränderliches wahrhaft existiren, so schliesst der Buddhist umgekehrt: weil die Dinge der Welt veränderlich sind, darum können sie nicht einen an sich unveränderlichen Grund haben, sonst müsste auch die Welt unveränderlich sein, weil die Folge dem Grunde entsprechen muss. „Die Dinge, — sagt eine alte rechtgläubige Buddhaschrift, — sind nicht geschaffen durch einen Gott, (Isvara, Herr), nicht durch den Geist (Puruscha), nicht durch die [ewige] Materie [wie die Sankhya lehrt]. Wenn Gott wirklich die alleinige Ursache wäre, oder der Geist, oder die Materie, so müsste durch die einzige Thatsache der Existenz dieser Ursache die Welt in ihrer Gesammtheit auf ein Mal geschaffen sein, weil die Ursache nicht sein kann, ohne dass ihre Wirkung existire. Man sieht aber die Dinge nach einander in die Welt kommen, die einen aus der Mutter, die andern aus einem Keime. Daraus muss man schliessen, dass es eine Reihenfolge von Ursachen gebe, und dass nicht ein Gott die alleinige Ursache sei. Aber, erwiedert man, diese Vielheit von Ursachen ist die Wirkung des Willens Gottes, der gesagt hat: ein solches Wesen entstehe jetzt und ebenso nachher ein anderes; so erklärt sich die Aufeinanderfolge von Wesen, und Gott ist dabei doch die Ursache. Darauf ist zu antworten, dass, so-

bald mehrere Willensacte in Gott angenommen werden, auch mehrere Ursachen zugestanden werden, und so der erste Satz umgestossen wird, dass nur eine Ursache sei. Ferner kann diese Mehrheit von Ursachen auch nur einziges Mal hervorgebracht sein, weil Gott, die Quelle von bestimmten Willensthätigkeiten, einzig und untheilbar ist; man müsste auch zugeben, dass die Welt mit einem Male geschaffen sei. Aber die Söhne des Çakja halten fest an dem Grundsatz, dass der Weltlauf keinen Anfang gehabt habe." [3]) — Ein buddhistischer Oberpriester in Ava zählte in einem Schreiben an einen katholischen Bischof unter die sechs verwerflichsten Ketzereien auch die Lehre, dass ein Wesen sei, welches die Welt geschaffen habe und anzubeten sei.[4]) Die Entstehung der Welt aus Brahma gilt schon in alter Zeit als einer der grössten Irrthümer.[5]) Die älteste und reinste philosophische Schule der Buddhisten, die Suabhavikas,[6]) die zu den Sutras sich verhält wie die Vedanta zu den Veden, verneint mit der klarsten Entschiedenheit die Existenz eines geistigen Weltgrundes. Es ist, so lehrt sie, nichts anderes als die Natur, [das in sich vielfache, nach Raum und Zeit unterschiedene Sein]; der in der Sankhya-Philosophie neben dieselbe zwecklos gesetzte Geist [S. 426] wird hier klarer und folgerichtig fortgelassen. Diese Natur existirt in zwei Weisen, in einer positiven und in einer negativen. In der ersten Weise, in Pravritti, der Existenz, ist sie thätig, lebendig bewegt; in der zweiten, in Nirvritti, der Ruhe, dem Nichtleben, ruht die Natur, ihr Leben hört auf. Zwischen Wachen und Schlaf, zwischen Leben und Tod, zwischen Bewegung und Ruhe geht das Dasein der Natur in steter Abwechselung dahin, nicht nach dem Willen eines von ihr verschiedenen Wesens, sondern durch ihre eigne Kraft. Schöpfung und Zerstörung des Alls sind die Wirkung des unaufhörlichen Aufeinanderfolgens der zwei Zustände der Natur, des steten Pulsirens des Naturlebens, nicht die des Willens eines Gottes, der nicht existirt. Dem Zustand Pravritti gehören die materiellen Formen der Natur an, sie sind vorübergehend wie alle Erscheinungen. Die belebten Wesen, an deren Spitze der Mensch steht, sind fähig, durch eigne Anstrengung in den Zustand Nirvritti zu gelangen, d. h. sie können sich von der Nothwendigkeit befreien, in der bewegten Welt der Wirklichkeit wieder zu erscheinen.[7]) — Es ist hiernach nicht befremdlich, wenn die Brahmanen den Buddhisten Atheismus vorwerfen, — wie diese umgekehrt jenen Akosmismus vorwerfen könnten.

Allerdings hat sich die kühne und folgerichtige Durchbildung der Buddha-Idee nicht überall gezeigt oder erhalten; wir finden Misch-

lingparteien, die fremdartige Vorstellungen, besonders aus der Brahmanenlehre hereinziehen; aber diese Ansichten einzelner Sekten sind nur eine spätere Verwirrung der reinen Lehre. Hierher gehört eine theistische Sekte in Nepal, welche an die Spitze des Daseins einen unendlichen, durch sich selbst existirenden, allwissenden, weltschöpferischen Ur-Buddha, Adibuddha, setzt, — wahrscheinlich erst nach dem zehnten Jahrh. nach Chr. entstanden;[8]) in den chinesisch-buddhistischen Schriften findet sich keine Spur davon,[9]) — und ihre philosophische Schwester, die Schule der Aiçva-rikas, die einen übersinnlichen, geistigen Gott, Adibuddha, annehmen, aber ihm die Leitung und Regierung der Welt absprechen, der Natur ein von ihm unabhängiges Leben und Entwickeln zuschreiben, — ähnlich der brahmanischen Sankhya.[10])

Das eigentliche buddhistische System ist als nichts weniger als Monotheismus, wie man oft, die erwähnten Sektenlehren mit der alten Buddhalehre verwechselnd, gemeint hat;[11]) und eben so wenig ist es ein Dualismus, wie andere aus den noch unzulänglichen Quellen schliessen wollten.[12]) Der indische Geist neigt sich grade von der Zweiheit ab zur Einheit hin, und nirgends in der alten, reinen Buddhalehre ist auch nur eine Spur dualistischer Weltanschauung. Könnte sich das indische Bewusstsein mit der Zweiheit der Weltfactoren vertragen, es hätte wahrlich nicht die ungeheure Kraftanstrengung in der Festhaltung der auf die Einheit gerichteten Idee gegen alles natürliche und persönliche Interesse entwickelt. Der Chinese ruht sich in seinem dem populären Verstande zusagenden, keine Entsagung irgend einer Art, keine Unterdrückung eines natürlichen Gefühls oder Strebens fordernden Dualismus bequem aus, — der Dualismus ist praktisch, nur nicht vernünftig. Der Indier opfert alles, was dem Menschen lieb und theuer ist, um der Forderung der Vernunft zu genügen, die über die Gegensätze hinaus zur Versöhnung strebt. Mag nun die Einheit gesucht werden durch Verleugnung des einen oder des andern Factors, so ist doch der antidualistische Charakter klar und scharf gegeben.

[1]) Ssanang-Ssetsen, p. 302 etc. Abel Rémusat, Mel. posth. p. 104 etc. — [2]) Burn. p. 118. 120. Schmidt, Forschungen. S. 180. — [3]) Yaçomitra, bei Burn. 572. — [4]) Asiat. Res. VI, 268. — [5]) Foe-Koue-Ki, p. 137. — [6]) Neumann in Ilgens Zeitschr. 1833, III, 2, 119. — [7]) Burn. 441; Hodgson in Asiat. Res. XVI. 423 f. — [8]) Burnouf, 117. 119, Not. 2; Hodgson a. a. O.; — [9]) Neumann a. a. O. S. 119. — [10]) Burn. 442. — [11]) Abel Rémusat, Melanges posth. 117 f., — vgl. Foe-Koue-Ki p. 137. — [12]) Rhode, Hindu, I, 385; Bohlen, Ind. I, 323; Baur, d. manichäische Rel. Syst. 434. 435; dessen christl. Gnosis 38. f.

§ 164.

Aus nichts wird nichts; wo das Nichts die Voraussetzung der Welt ist, da ist diese unbegreiflich. Das Wahre ist die unendliche Leere; thatsächlich aber ist eine seiende Welt; diese kann aus dem blossen Nichtsein nicht begriffen werden; der Ursprung der Welt ist darum für den Buddhisten etwas schlechterdings Unbegreifliches; alle Fragen darnach werden als unbeantwortbar zurückgewiesen.[1]) Ist das Denken einmal über diese nicht zu überbrückende Kluft hinaus, ist man aus dem Nichtsein in das Sein durch ein salto mortale hinübergelangt, so kann man sich ungestört in phantastischen Kosmogonieen ergehen, die der Buddhismus, wiewohl natürlich meist aus fremden Quellen, auch aufzuweisen hat.

Die Welt selbst muss hier einen ganz andern Charakter tragen als in der Brahma-Lehre; während in dieser die centrale Einheit als das einzig wahre Sein gilt, die Vielheit also überall zurückgedrängt wird, entbehrt die peripherische Vielheit der Buddhisten der wirklichen Einheit, und die Vielheit des Seins, — das Vorherrschen der Gränze, des Nichtseins am Sein, — ist hier der Charakter der Welt. Die Brahmanen erfassen die Unendlichkeit als absolute Einheit, die Buddhisten als absolute Vielheit. Bei den Brahmanen wird alles vielfache Sein in das eine Ursein verschlungen, bei den Buddhisten zieht sich das Ur-Nichtsein als das Wesen der Welt in das zwar unbegreifliche, aber doch thatsächliche Sein hinein und sprengt dasselbe in eine endlose Vielheit auseinander. Die Zahlen der Buddha-Lehre in Betreff der Welt sind in der That komisch-erhaben, und kein anderes Volk hat je so weit in die Zahlenwüste hinausgegriffen. Statt der wahren Unendlichkeit des sich selbst erzeugenden Geistes ist hier nur die schlechte Unendlichkeit der Zahl erfasst, die endlose langweilige Wiederholung desselben einzelnen Daseins; und dieses öde Immerdasselbe ist der Charakter des ganzen buddhistischen Geisteslebens; Langeweile ist der Ausdruck des Kultus und der Kunst, langweilig das Leben, langweilig die heiligen Schriften, langweilig die phantastischen Bilder des Erhabenen.

Zahllos sind die neben einander bestehenden Welten, zahllos auch die nach einander entstehenden. Die grundlos entstandenen Welten vergehen wieder, und bekunden damit die Nichtigkeit als ihr Wesen, und neue entstehen dann wieder ebenso grundlos, und ohne irgend einen Zusammenhang unter

einander zu haben, denn jeder innere Zusammenhang, jeder gemeinsame Zweck würde eine Einheit des Vielen bilden; aber die Einheit ist eben nicht. Die Welten kommen und verschwinden wie Wasserblasen auf dem Sumpf, ohne dass die folgenden Welten die Fortsetzung der vorangegangenen wären. Mit dem Untergange jeder Welt geht Alles unter; jede neue Welt ist ganz neu; nichts erbt von Welt zu Welt sich fort als die Nichtigkeit und innere Zwecklosigkeit.

Die verschiedenen Kosmogonieen, meist mit brahmanischen, bisweilen auch persischen Vorstellungen durchzogen, haben keine sonderliche Bedeutung, da sie eines Principes entbehren und nur Phantasien sind.[2])

Die einzelnen Welten werden gewöhnlich wie bei den Brahmanen dreifach oder neunfach vorgestellt. Unten ist die materielle Welt, die der Begierden, in sechs Stufen abgetheilt; über ihr ist die farbige Welt, weniger stoffartig, aber doch immer noch eine Welt der „Gestalten," des Einzeldaseins, in achtzehn Stufen; oben ist die farblose Welt, in welcher alle Unterschiede, alle Gestalten aufhören, wo keine Begierde und Unruhe mehr ist; auf der höchsten ihrer vier Stufen hört alles einzelne Leben, alles Erkennen auf, da ist das Nichtsein in seiner Vollendung.[3]) Diese Weltenstufen nehmen an Grösse nach oben ins Phantastisch-Ungeheure zu, so dass das ganze eine umgekehrte Pyramide bildet. In den höheren Stufen, aber nicht in den höchsten, werden auch oft die brahmanischen Götter untergebracht, die natürlich von allen andern Creaturen nicht wesentlich verschieden sind.

Das ist aber nur eine einzelne Welt; und die Phantasie der Buddhisten ergeht sich in grossartigen Zahlen von Weltenreihen. So ruht, nach chinesischen Darstellungen, jene ungeheure Welt auf einer Lotosblume, die aus dem Meere der Düfte aufsteigt, und die ausser jener vielfachen Welt noch zahllose andere ebenso grosse und ebenso gestaltete Welten trägt; aus jenem Meere der Düfte aber steigen so viele Lotosblumen auf, dass deren Zahl nach unserem Zahlensystem mit 4½ Millionen Ziffern geschrieben werden müsste, die in gewöhnlicher Schrift eine etwa zwei deutsche Meilen lange Zahl gäben, und jede dieser Lotosblumen trägt eben so viele Welten; — jenes Duftmeer aber ist nur ein kleiner Theil des Alls, und neben ihm sind grade ebenso viele mit weltentragenden Lotosblumen angefüllte Meere, als die Zahl der Blumen im ersten Meere beträgt, — und so gehts in's Blaue fort.[4]) Mit den Zeit-Zahlen und den nach einander entstehenden Welten wird ein gleiches Spiel getrieben.[5]) So spricht eine Sage von einer Bege-

benheit, welche geschehen ist vor 10 Quadrillionmal 100 Quadrillion Zeitaltern (kalpas), deren jedes 1344 Millionen Jahre enthält.[6])

Auch in anderen Dingen zeigt sich diese langweilige Maasslosigkeit der Zahlen; z. B. Buddha liess aus jedem der 80,000 Schweisslöcher seines Körpers einen Lichtstrahl hervorschiessen, und auf der Spitze jedes Strahls bildete sich eine Blume, und auf jeder Blume sass ein lehrender Buddha mit seinen Schülern.[7])

[1]) Ssanang-Ssetsen, p. 3. 302. 482. — [2]) Ssan. Ssetsen, p. 3. 302. 482; Timkowski, Reise n. China. III, 349. Schmidt, Forschungen etc. 148 etc. — [3]) Abel-Rémusat, Mel. posth. p. 86. 97; Ssanang Ssetsen, p. 5. 301. 302. 354. 398. — [4]) A. Rémusat, a. a. O. p. 69. 98 etc. — [5]) Ebend. 111. 116. — [6]) Foe-Koue-Ki. p. 118. — [7]) Schmidt, Forschungen, S. 274. vgl. Burnouf, I, p. 184.

§ 165.

Konnte schon die Brahma-Lehre den persönlichen Geist nicht begreifen, so kann es noch weniger die Buddha-Lehre; der Geist ist überall das die Vielheit einigende Moment, aber grade die maasslose Vielheit ist hier das Wesen der Welt. Der bewusste Geist ist wohl als Thatsache anerkannt, aber nicht begriffen; in der ganzen Lehre ist kein Punkt, an den ein geistiges Dasein angeknüpft werden könnte; die alten Buddhaschriften schweigen über den Ursprung der menschlichen Seele; Der Buddhismus bringt den Geist wohl aus der Welt hinaus, aber nicht in sie hinein. Die alte Lehre kennt auch eigentlich keine andern Geister als die menschlichen, aus denen erst durch Fortentwickelung die Geister höheren Ranges werden. Der mongolische, mit dem Schamanenthum stark getränkte Buddhismus wimmelt von Geistern,[1]) und auch der chinesische nimmt deren viele an;[2]) das ist aber grossentheils eine Ausartung. Die Brahma-Lehre hat wenigstens den Geist in seiner embryonischen Gestalt, die Buddhalehre hat aber gar keinen, den sie irgendwie begreifen könnte. Der Mensch bleibt hier also ein ungelöstes Räthsel, freilich kein grösseres als die Welt überhaupt.

Begreift der Buddhismus den Menschen auch nicht, so muss er dennoch die Stellung desselben in der Welt ganz anders erfassen als die andern Indier. Hier entfaltet sich kein göttlicher Weltkeim zu einem weit verästelten Weltbaume; es kann in der endlosen Peripherie kein Theil das göttliche Centrum in stärkerem Maasse in sich tragen als ein anderer, denn es giebt keins; kein Mensch kann von Natur etwas Höheres sein als ein anderer, die Menschheit kann sich nicht zu Kasten entwickeln; alle Menschen müssen von gleichem Wesen sein; die einen stehen einer Gottheit nicht näher als die andern. Der

Buddhismus hat keine Verzweigung, sondern nur eine Zersprengung des Seins; es bildet sich kein Pflanzenwuchs, sondern nur ein Sandmeer, in welchem alle Körner sich gleichen. Alle Unterschiede unter den Menschen gehen von dem freien Handeln desselben aus, und ruhen nicht auf einer Naturbestimmung. Es können allenfalls wohl die Kasten als thatsächlich bestehend anerkannt werden, dann werden sie aber als ein Übel erklärt, welches hervorgebracht ist durch die Sünde, und welches durch sittliches Leben wieder aufgehoben werden muss. Die Brahmanen erklären die Stände durch die Entfaltung Brahma's, die Buddhisten durch den Sündenfall des Menschen; aus diesem, an die biblische Erzählung mehrfach erinnernden Sündenfall wird überhaupt das meiste Elend hergeleitet. Jedoch scheint diese Erzählung nicht der ältesten Zeit anzugehören.

Wenn auch Buddha anfangs die Kasten eher bei Seite liegen liess als bekämpfte, allenfalls dieselben aus dem sittlichen Verhalten in einem früheren Leben als einen vorübergehenden Zustand zu erklären, aber nicht zu rechtfertigen suchte,[3]) so hat doch die weitere Entwickelung des Buddhismus das Kastenwesen ganz aufgehoben; dasselbe hatte hier keinen Sinn mehr. „Mein Gesetz, sagt Buddha, ist ein Gesetz der Gnade für Alle;“ selbst die Çudra können zu den höchsten Stufen menschlicher Vollkommenheit gelangen, und werden unbedenklich in den geistlichen Stand aufgenommen.[4]) Die ersten vier Nachfolger Buddha's in der obersten Leitung der neuen Religion sollen aus allen vier Kasten gewesen sein.[5]) Wären die Kasten, sagen die Buddhisten, in der Natur begründet, so müsste man auch Naturunterschiede unter ihnen nachweisen können, wie sich der Fuss eines Tigers von dem eines Elephanten unterscheidet, aber die Çudra haben keine andern Füsse als die Brahmanen.[6]) Nur da, wo der Buddhismus sich nicht rein erhielt, sondern mit brahmanischen Vorstellungen sich mischte, finden sich auch später noch Kastenunterschiede in gemässigter Form vor; so in Ceylon, wo aber doch die Brahmanenkaste wegfällt, weil diese hier ganz unmöglich.[7])

Die Erzählung vom Sündenfall bei den tübetischen Buddhisten lautet nach ihren heiligen Schriften so: Anfangs hatten die Wesen „einen Leib ohne Mängel, mit ungeschwächten Sinnen, schön; sie strahlten Licht aus, wandelten in der Luft, nährten sich von der Freude und erreichten ein hohes Alter;“ die Erde war damals ganz mit Wasser bedeckt, und auf demselben schwamm wie Rahm, vom Winde zusammengetrieben, der Saft der Erde, an Farbe der Butter gleich, an Geschmack dem Honig [vielleicht zu-

sammenhängend mit dem brahmanischen Amrita]; es gab zu der Zeit auf der Welt „weder Sonne noch Mond, keine Sterne, weder Nacht noch Tag, . . keine Jahreszeiten und keine Jahre, keine Weiber und keine Männer; es gab nur Wesen und Wesen. Darauf kostete eins der Wesen, von Natur lüstern, mit der Fingerspitze den Saft der Erde; sowie es denselben gekostet, erwuchs ein Verlangen nach demselben, und nun begann das Wesen sich bissenweise von demselben zu nähren. Andere Wesen sahen diess, und meinten, dass der Saft gut sei;" und sie assen auch, und dadurch „erlangte ihr Körper Härte und Schwere und verlor seinen schönen Glanz; worauf in der Welt Finsterniss entstand." Nun entstanden auch Sonne, Mond und Sterne und die Zeit; die Wesen aber nährten sich von jener Speise und erreichten ein hohes Alter; die aber zu viel davon assen, wurden hässlich; und die schöneren verachteten diese, und so erhielt der Stolz die Oberhand, und es verschwand der Saft der Erde. Es entstand aber dafür ein Erdöl von trefflichem Geschmack, und die Wesen, dasselbe geniessend, erreichten ein hohes Alter; wer aber zu viel davon genoss, wurde hässlich; Stolz nahm wieder überhand, und das Erdöl verschwand. Dasselbe wiederholte sich bei dem Aufwachsen einer Schlingpflanze. Nachher entstand Reis, der alle Tage von neuem geschnitten werden konnte, ohne irgend einer Pflege zu bedürfen. Durch den Genuss desselben schieden sich Geschlechter, und Mann und Weib gatteten sich; aber diess war unsittlich und wurde von den Andern getadelt; nachdem sie einmal genossen, konnten sie sich nicht mehr enthalten, und sie bauten sich Häuser, um in denselben den unerlaubten Handlungen nachzugehen. Die Wesen holten sich jeden Morgen und jeden Abend ihren Reis; bald aber wurden einige träge, und holten sich Vorrath für mehrere Tage; dadurch wurde der Reis hier und da verwüstet. Da bestimmten die Wesen die Gränzen und sprachen: „diess ist dein, und diess ist mein." Bald aber geschahen Eingriffe in fremden Reis; zur Erhaltung der Ordnung wählte man einen König, dem man einen Antheil von dem Ertrage gab; diess ist der Ursprung der Xatrijakaste. Einige von Krankheit und Kummer geplagte Menschen zogen sich in die Einsamkeit zurück, und kamen nur in die Dörfer um zu betteln; sie verfassten Gebete und die Veden etc., so entstanden die Brahmanen etc.[8])

[1]) Ssan. Ssetsen, S. 352. — [2]) Schott, S. 200. — [3]) Burnouf, I, p. 210 etc. — [4]) Ebend. p. 198. 205—211. — [5]) A. Remus. Foe-Koue-Ki, p. 78. 186. — [6]) Spiegel, im Ausl. 1846, S. 506. — [7]) Burn. 212 etc. Spiegel, a. a. O. — [8]) Schiefner, im Bulletin de la classe des sciences hist. de l'acad. de St. Petersbourg. 1852. t. IX. p. 1 etc. vgl. Ssan. Ssetsen, p. 4—7.

§ 166.

Die Buddhalehre heisst die Lehre „von der Nichtigkeit des Alls," „die beseligende Lehre des Nichtigen." Das Ziel aller Lehren Buddha's war, „dass das innere Wesen des Vorhandenen die Vergänglichkeit sei." [1]) Tiefer und schwermüthiger als bei den Brahmanen wird hier die Nichtigkeit alles Daseins gedacht und empfunden. Dort ist die Welt eine Entäusserung Brahma's, des einen göttlichen Seins, und kehrt in dasselbe zurück, in den höchsten Gegenstand des Denkens und der Verehrung, in das wahre Sein; hier aber ist die Welt eine Trübung des reinen Nichts und kehrt in das reine Nichtsein zurück. In beiden indischen Lehren wird die wirkliche Welt gleich sehr verneint; der Brahmane behält aber bei dem Aufheben der Welt das eine wahre, göttliche Sein, der Buddhist behält das Nichts; in der Brahmalehre muss ich darum, weil ich endlich bin, ein bestimmtes, einzelnes Dasein habe, aus diesem unwahren Zustande in den allgemeinen Urgrund zurückkehren; — in der Buddhalehre bin ich darum in einem unwahren Zustande, weil ich überhaupt bin, ein Sein habe, und bin als ein Seiendes unberechtigt, muss in das Nichtsein zurückkehren. Alles Leben ist ein Sterben, und gleicht der Schaumblase auf der Wasserfläche. Dieser Gedanke ist viel schneidender und tragischer als jener erste, wenn auch beide zuletzt auf dasselbe hinauslaufen, — und mit tieferem Schwermuthsgefühl giebt der Buddhist dem Gefühle der Nichtigkeit sich hin. Alles ist eitel und nichtig; das ist das fort und fort wiederkehrende Thema buddhistischer Weisheit; und es fehlt hier auch noch der Trost der Brahmanen, dass aus den Trümmern der Welt das eine wahre Sein siegend emporsteigt; ausser dem Einzeldasein giebt es hier gar kein Sein; nicht Gott ist, nicht ein unsterbliches Leben, nur das Vergängliche ist, und weil es vergänglich ist, soll es nicht sein, muss untergehen.

Die Welt soll nicht sein, und doch ist sie, — darum aber ist sie vom Übel; alles Dasein ist ein Unrecht, alles ist von Schmerz durchwebt, [2]) und das tiefste Gefühl des erkennenden Weisen ist ein grosser, allgemeiner Weltschmerz. Ein gewaltiger, tragischer Gedanke durchzieht das ganze Bewusstsein der Buddhisten, bei weitem tragischer als bei den Griechen. In Griechenland ist es die einzelne Person, die in freier, edler Thatkraft vergebens ringt, dem stummen, kalten Schicksal gegenüber das Recht der freien, sittlichen Persönlichkeit durch-

zusetzen; hier aber ist es die ganze Menschheit, die dem grossen unheilvollen Schicksale des Schmerzensdaseins und der Vernichtung unterliegt; die ganze Weltgeschichte ist hier ein grosses Trauerspiel, und erst wenn alle Helden gefallen, sinkt der Vorhang des grossen Unheils. In tiefem Schmerze windet alles Lebendige sich, bis es dem Tode erliegt, und das Bewusstsein dieses Schmerzes ist der Anfang und das Ende aller Weisheit.

Ein vierfaches Elend ist der Charakter der Welt: die Geburt, das Alter, die Krankheit, der Tod;[3]) und die Schilderung dieses Elends ist ein Lieblingsthema der heiligen Schriften. Mit der Erkenntniss des allgemeinen Elends begann Çakjamuni seine grosse Laufbahn; von tiefem Schmerze durchdrungen entsagte er dem Glanze des Fürstenthrones und zog sich in die Einsamkeit zurück, um über des Lebens Schmerz nachzudenken. Vor diesem Mittelpunkte buddhistischer Weisheit treten die tieferen philosophischen Fragen der Brahmanen ganz in den Hintergrund; nur was auf den grossen Weltschmerz Beziehung hat, interessirt den Buddha-Weisen, alles andere gilt ihm nichts.

Bisweilen, obwohl selten, schreitet das Bewusstsein der Nichtigkeit alles Daseins bis zu der Verleugnung desselben fort; das Dasein ist nicht, sondern scheint nur zu sein; alles Leben ist nur ein Traum; in dieser Höhe des Gedankens begegnet sich dann der Buddhismus mit der Vedantalehre [§ 94].

„Wenn man Himmel und Erde sieht, so soll man denken, dass sie nicht ewig sind; wenn man Berg und Thal sieht, so soll man denken, dass sie nicht ewig sind etc. .. wenn man auch den Urbestandtheilen des Körpers Sein beilegt, so sind sie dennoch wesenlos, denn da ihr Sein nach kurzer Zeit aufhört, so sind sie wie Trugbilder. — „Wie lange währt das menschliche Leben?“ — fragte Buddha einen Çramana; dieser antwortete: es währt etwa zehn Tage.“ „O Sohn, du bist noch nicht auf dem Wege geläutert.“ — Er fragte einen Zweiten, und dieser sagt: „etwa so lange als eine Mahlzeit dauert. — „Geh, auch du bist noch nicht geläutert. „Der Dritte aber sprach: „so lange, wie nöthig ist, um aus- und einathmen zu können.“ „Buddha erkannte diesem die rechte Erkenntniss zu.“[4])

„Die Begriffe Geborenwerden und Sterben dürfen nicht gesondert werden. Der Inbegriff alles Angesammelten ist Dauerlosigkeit und Vergänglichkeit. Betrachtet euer jetziges Dasein und euern Wandel als einen Traum. Die Lebensjahre haben nicht Wahrheit und nicht Wirklichkeit, sie verschwinden, ohne eine Spur

zurückzulassen, wie der Regenbogen am Himmel. Auch das Wort ist ohne Wahrheit und Wirklichkeit, es verhallt wie der Donner in der Luft. Der Körper ist nichts als eine auf kurze Frist emporschiessende Blume. Betrachtet daher euer jetziges Dasein als ein Bild, das euch der Spiegel zeigt. Ähnlich dem Blitze am Himmel ist die Endlichkeit des Lebens; .. achtet euer Dasein dem Wasserschaume gleich." — „Alle eigenthümlichen Bedingungen [die Beschaffenheit des Daseins] lehren: Ich bin nicht. Erkennet die Nichtigkeit des Seins; alle äusseren Beziehungen sind ohne Wahrheit. Erkennet in eurem Gemüthe, dass alles von Grund aus eitel und leer ist, so wird die Zauberei der den Sinnen fühlbaren Dinge euch nicht berücken, und ihr werdet den aus den vier trägen und lästigen Elementen bestehenden Körper als etwas Verwerfliches betrachten. Alle natürlichen Bedingungen [Beschaffenheiten] sind nichts als Zauberei, Verwandlungen und Täuschungen. Im Raume der unwahren, täuschenden Sinnenwelt glaubt man Ansehn, Eigenschaft und Farbe unterscheiden zu können, es verschwindet aber alles und hinterlässt uns nur die Überzeugung, dass alles nichts ist."[5]) — „Dieser Körper ist dem Schaume ähnlich; die Empfindung des Wachens ist den Wasserblasen, und das Bewusstsein des Denkens den Wasserringen gleich. Unwahr, gleich dem Abbilde der Bäume im Wasser, sind die Handlungen, den Täuschungen magischer Verwandlungen gleich ist das Wissen."[6])

Als Çakjamuni als Büsser sich zum Begründer einer neuen Lehre ausbildete, empfing er als die Grundlage seiner Weisheit nach der mongolischen Sage folgende Lehren: „Alle Schätze unterliegen dem Erschöpfen, alles Hohe dem Falle, alles Gesammelte der Zerstreuung, alles Lebende dem Tode; alles Sichtbare vergeht; alles, was geboren wird, hat ein klägliches Ende; jeder Glaube gleicht dem Reiche des Nichts; alles besteht nur in der Einbildung."[7]) — Wenn, nach einer alten Legende, durch Buddha's Lächeln Lichtstrahlen durch den Himmel leuchten, so ertönt jedesmal eine Stimme: das ist vergänglich, das ist elend, das ist leer, das ist wesenlos."[8])

„Es giebt, — nach oft wiederholter Darstellung der ältesten Schriften, — vier erhabene Wahrheiten: der Schmerz, die Erzeugung des Schmerzes, die Vernichtung desselben, und der Weg, der zur Vernichtung des Schmerzes führt."[9]) — Die drei Welten sind von vielfachen Ursachen des Elends gefesselt. „In der Unterwelt sind es die Leiden, zu denen der dem Feuer ausgesetzte Körper verdammt ist, unter den Thieren die Schrecken, die ihnen die Furcht einflösst, von einem andern verzehrt zu werden, unter den Menschen

die Unruhen eines Daseins voll von Plänen und Anstrengungen, unter den Göttern die Furcht, von ihrer Würde herabzusinken und ihre Glückseligkeit zu verlieren. Gequält von Schmerzen des Geistes und des Körpers sehen die Frommen in den Bestandtheilen und Eigenschaften des Daseins wahre Henker, ... sie sehen die drei Welten verzehrt durch das Feuer der Unbeständigkeit. ... Welch eine Freude kann das Herz der Frommen finden in den sinnlichen Gegenständen, sie, die an die künftigen Schrecken des Todes denken, der sich während mehrerer hundert Existenzen [in der Seelenwanderung] wiederholt? Wie könnten die Dinge Anhänglichkeit ihrem Herzen einflössen, die nur an Befreiung denken, die in den Dingen Feinde und Mörder sehen, für die der Körper nur eine angezündete Wohnung ist, und welche die Wesen für vergänglich halten? Und wie sollte die Befreiung ihnen nicht werden, ihnen, die nur nach ihr sich sehnen, die sich abwenden von dem Dasein, deren Herz nicht mehr hängt an der Lust als der Wassertropfen an dem Lotosblatt?" [10])

„Wer zur höheren Einsicht gekommen, der weiss, dass alles ein grosser Traum ist." [11]) „Die Zustände existiren nur so, dass sie nicht wirklich existiren; desshalb nennt man sie Avidya, d. h. das Nichtexistirende oder das Nichterkennen; die gewöhnlichen, unwissenden Menschen stellen sich dieselben als existirend vor, obgleich keiner existirt; sie stellen sich vergangene, zukünftige, gegenwärtige Zustände vor, .. Namen und Gestalt, von denen doch nichts existirt; darum kennen sie nicht den wahren Weg. .. Die Gestalt ist die Täuschung, und die Täuschung ist die Gestalt; die Wahrnehmung und der Gedanke selbst sind Täuschung; die Erkenntniss ist Täuschung, und die Täuschung ist die Erkenntniss." „Ich soll, spricht ein Bodhisattva, die Creaturen zum vollkommenen Nirvana [Verlöschen] führen, und doch existiren weder Creaturen, die dahin geführt werden sollen, noch Creaturen, welche dorthin führen. Das Wesen der Täuschung ist das innerste Wesen der seienden Dinge, welches sie zu dem macht, was sie sind; es ist so, wie wenn ein geschickter Zauberer eine Menge Menschen erscheinen und wieder verschwinden lässt. .. Der Name Buddha's ist nur ein Wort." [12]) „Buddha selbst gleicht einer Täuschung, und seine Zustände gleichen einem Traume." [13]) Diese idealistische Verneinung des Daseins gehört aber nur einer philosophischen Consequenz, und nicht den eigentlichen Religionsschriften an.

[1]) Ss. Ssetsen, p. 271. 463. 15. — [2]) Klaproth im Nouv. Journ. Asiat. V, 310. — [3]) Ssan. Ssetsen, p. 313. Nouv. Journ. As. VII, 178 etc. Foe-K. K. p. 204 ff., vgl. Siebold, Nippon, I, p. 164. — [4]) Sutra der 42 Sätze, von Schiefner im Bulletin de

l'acad. de Petersb. hist. t. IX. p. 72. 75. — [5]) Schmidt, Ssanang Ssetsen, 366. 243. 438. 439. 445. — [6]) Ebend. 445. — [7]) Timkowski, Reise n. China, III, 406. — [8]) Burnouf, 462. — [9]) Burnouf, 629, vgl. 487. — [10]) Ebend. 418. — [11]) Tsing-tu-uen, bei Schott, a. a. O. 250. — [12]) Pradjna paramita bei Burn. 473. 474. 478. 482. — [13]) Vinaya Sutra, ebend. 483.

§ 167.

Von einer Beziehung des Göttlichen und Menschlichen auf einander kann hier nicht wohl die Rede sein, sondern nur von einem Verhältniss der Dinge und des Menschen zu einer Idee. Die göttliche Macht in der Welt ist eigentlich die Macht des Todes in allem Leben, das Drängen und Ringen alles Daseins zur Vernichtung hin; und dieses Göttliche, diese Idee bethätigt sich an der Welt dadurch, dass dieselbe zuletzt untergeht, und der Mensch bezieht sich als frommer Weiser darin auf das Göttliche, dass er die Nichtigkeit alles Seins anerkennt und darnach handelt. Das fromme Bewusstsein ist hier das tiefe Gefühl des unendlichen Schmerzes, und aller Kult bezieht sich hierauf.

Einen Kultus in dem Sinne, dass eine wirklich seiende Gottheit verehrt wird, kann es hier natürlich nicht geben, es ist hier eigentlich nur ein Kultus der Idee, und das ist der merkwürdigste und grossartigste im ganzen Heidenthum. Was gewöhnlich für den Kultus der Buddhisten gehalten wird, die Verehrung Buddha's, ist gar nicht der eigentliche Kultus, sondern nur ein dankbares Andenken an den menschlichen Lehrer der höchsten Weisheit, höchstens ein Anrufen des vorläufig noch in verklärter Gestalt im Himmel lebenden und als schützender Geist über seiner Gemeinde waltenden, oder, — nach sehr späten Vorstellungen — in menschlicher Gestalt wiedergeborenen Menschen Buddha; aber diese Verehrung ist eben so wenig ein wirklicher Kult, ein wirkliches Anbeten, als das Anrufen der katholischen Heiligen eine wirkliche Anbetung sein soll. Buddha ist nie zu einer Gottheit erhoben worden, ist und bleibt Mensch, und jeder Mensch kann und soll zu seiner Würde aufsteigen. Buddha's Tempel sind wie die des Kong-fu-tse nur Erinnerungshallen; seine Reliquien sind in späterer Zeit ein heilig verehrtes Andenken, aber von einem Gott giebt's eben keine Reliquien. Blumen und Rauchwerk werden unter Musik und Lobgesang vor dem Bildniss Buddha's dargebracht; aber die ganze Feier bleibt durchaus in den Gränzen einer blossen dankbaren Erinnerung; und die Buddhisten nennen auch diese Darbringung nicht Opfer (jadschna) sondern Verehrung (pudscha). Eine

Spende in's Feuer giebt es nicht, noch weniger ein Thieropfer.[1] —

Gemalte oder plastische Bildnisse Buddha's finden sich fast in allen sogenannten Tempeln, in einigen viele zugleich, oft in kolossaler Gestalt. Die Darstellung Buddha's ist da, wo sich nicht fremde Elemente störend eingemischt haben, immer rein menschlich, ohne alle unnatürliche Symbolik, und die Buddhisten legen ein grosses Gewicht auf die Schönheiten der menschlichen Gestalt Buddha's; es ist eben Buddha das Ideal der Menschheit, und es ist an ihm durchaus nichts Übermenschliches, welches durch fremdartige Symbole ausgedrückt werden müsste. Buddha erscheint fast immer mit weichen, vollen, dem Weiblichen sich nähernden Formen, mit grossen herabhängenden Ohren, mit gekreuzten Beinen sitzend, den Blick gesenkt, mehr nichts denkend als nachdendenkend, das Bild vollkommen gleichgültiger Ruhe und der Langenweile.[2] — In der chinesischen Ausartung des Buddhismus gelten bisweilen die Bilder als die Wohnung des anwesenden Schutzgeistes. „Hat der Betende heilige Bilder vor sich, so muss er denken, Buddha und die Heiligen seien in denselben leiblich anwesend, empfangen seine Huldigung und hören seine frommen Wünsche.“[3])

Die körperlichen Überreste Buddha's, ursprünglich in acht Grabmähler, Stupa, vertheilt, und die Kopieen der letztern, die sich sehr zahlreich vorfinden, sind Gegenstand hoher Verehrung, und die Reliquienzelle ist in jedem Tempel der heiligste Ort, bisweilen aus Edelsteinen gemacht.[4]) Schon Clemens Alex. spricht von „Pyramiden der Buddhisten, unter welchen die Gebeine eines Gottes begraben liegen.“[5]) — Auf Ceylon ist ein Schulterbein des Buddha, an andern Orten zeigt man einen Schädelknochen,[6]) einen Knochen aus seinem Halse, einzelne Haare und Haarlocken, Stücke seiner Nägel etc.[7]) — Berühmt vor allen andern Reliquien aber ist ein Zahn des Buddha,[8]) — (der linke Augenzahn). — Schon in alter Zeit bewog die Wunderkraft dieses Zahnes ein ganzes Heer, den Buddhismus anzunehmen; ein brahmanischer König suchte die heilige Reliquie zu vernichten, liess sie in's Feuer werfen, auf einem Amboss mit einem Hammer zerschlagen, in die Erde vergraben, und dieselbe von Elephanten festtreten, liess den Zahn in einen morastigen Kanal werfen etc.; aber alles war umsonst, er erschien immer wieder, meist auf einer Lotosblume; da bekehrte sich der König, legte die kostbare Reliquie in ein goldenes Kästchen und baute ihr einen Tempel.[9]) Es wurden blutige Kriege um den heiligen Zahn geführt. Im Jahre 339 nach Chr. wurde der-

selbe nach Ceylon gebracht, und als höchster Schatz der Insel aufbewahrt, und mit grossen jährlichen Festen gefeiert.[10]) Der Besitzer des Zahnes gilt als Herrscher von Ceylon; 1560 erbeuteten ihn die Portugiesen; und diessmal schien der Wunderzahn seine Macht nicht bewähren zu wollen; der portugiesische Statthalter, dem der König von Pegu eine ungeheure Geldsumme für den Zahn bot, wies das Anerbieten zurück, liess den Zahn in öffentlicher Versammlung in einem Mörser zu Pulver zerstossen und dann verbrennen.[11]) Indess kam der Zahn bald wieder zum Vorschein; und erschien, wie man sagte, auf einer Lotosblume. Später kamen die Engländer in seinen Besitz, und gestatteten lange Zeit nicht, dass er öffentlich gezeigt würde; in neuerer Zeit dagegen ist diess Verbot aufgehoben, und die Feste werden in Gegenwart des englischen Gouverneurs mit grösstem Pomp gefeiert. Der Zahn liegt, in sechs goldenen und silbernen mit Edelsteinen reich geschmückten Behältern eingeschlossen, in einem Tempel zu Kandy auf einem silbernen Tische; das Volk fällt vor ihm betend auf die Knie, und wenn er in feierlicher Procession auf einem Elephanten durch die Stadt geführt wird, fallen die in zwei Reihen vor dem Tempel aufgestellten Elephanten auf die Knie; reiche Geschenke werden dem Zahne gespendet. Er soll weiter nichts als ein Stückchen Elfenbein sein.[12]) Ein anderer Zahn Buddha's wird in China aufbewahrt und hinter einem Gitter versteckt gehalten; er ist gegen sechs Quadratzoll gross;[13]) auch an anderen Orten werden Zähne aufbewahrt.[14]) — Von andern Reliquien Buddha's findet sich der Topf, in welchen er sich seine Nahrung bettelte; auch um diesen wurden Kriege geführt;[15]) — ferner sein Wanderstab, sein Rock, der in Zeiten der Noth gezeigt und durch Kniebeugung verehrt wird.[16]) — An sehr vielen Orten werden Fussstapfen Buddha's, in Felsen eingedrückt, von sehr verschiedener Grösse, als heilige Stätten geehrt.[17]) Auf der Spitze des Adamspik's auf Ceylon, in einer Höhe von fast 6000 Fuss, ist ein berühmter Fussstapfe des Buddha, drei Fuss lang; Tausende von Pilgern klettern auf lebensgefährlichen Steigen jährlich hinauf.[18]) Am seltsamsten aber ist es, dass hier und da auch sein zurückgelassener Schatten gezeigt wird.[19]) Da man auch vielfach brahmanische Sagen in die Buddhalehre mengte, und die Avataren des Vischnu auf Buddha übertrug, oder auch nur die Seelenwanderung auf die Sagengeschichte Buddha's anwandte, so wurden auch, nach chinesischen Berichten, Spuren von seiner Erscheinung als Löwe gezeigt, nämlich Abdrücke der Tatzen und des Schweifes.[20])

Hochgeehrt wurde der Baum, unter welchem Çakjamuni in

tiefes Nachdenken versunken sass und zu der höchsten Erkenntniss der Nichtigkeit des Daseins gelangte; es ist ein ficus indica, und heisst der Bodhi-Baum, d. h. „Baum der Erkenntniss." Nachkommen dieses Baumes findet man an sehr vielen Orten.[21]) Das Zusammentreffen des Namens mit dem Paradiesesbaum des Moses ist sehr wahrscheinlich nur zufällig.

Diese ganze Reliquien-Verehrung ist im Brahmanenthum unmöglich; der Mensch tritt da ganz vor dem Göttlichen zurück; und wenn brahmanische Götter eine menschliche Gestalt annehmen, so ist diess nur eine scheinbare. Das Materielle gehört bei den Brahmanen nicht zu der wahren Existenz, wird von ihnen schlechterdings verachtet; bei den Buddhisten aber ist alles wirklich Existirende materiell.

[1]) Burnouf, 339. 340; Foe-K. K. p. 41. — [2]) Burnouf, p. 345; Foe-K. K. p. 41. 172. 210; Timkowski, Reise, III, S. 387. — [3]) Tsing-tu-uen, b. Schott, in d. Jahrb. d. berl. Akad. 1844, S. 244. — [4]) Foe-K. K. 240; Burnouf, p. 348. 372. 390; Lassen, Ind. Alt. II, S. 78. 265. 426; Spiegel, im Ausland, 1846, S. 201 ff. — [5]) Clem. Strom. III, 3, p. 451 (Sylb.) — [6]) Foe-K. K. 77. 85. 356. — [7]) Spiegel, im Ausland, 1846, S. 496. 503. — [8]) Foe-K. K. 86. 92. — [9]) Turnour, im Journ. of the As. Soc. of Beng. VI, 856 ff. — [10]) Turnour, a. a. O. 867; Lassen, Ind. Alt. II, 1013; Spiegel, im Ausland, 1846, 201 ff. — [11]) Lafitau, hist. des decouvertes etc. des Port. 1736, IV, p. 232. — [12]) Spiegel, a. a. O. 201 ff.; Tennent, das Christenthum in Ceylon, 1851, S. 115 u. Taf. II. — [13]) Ausland, 1849, S. 1061. — [14]) Foe-K. K. 27. 77. 86. 333. — [15]) Foe-K. K. 27. 76. 82. 351. — [16]) Ebend. 86. 93. 356. — [17]) Foe-K. K. 45. 49. 255. 261. Lassen, Ind. Alt. II, 267. — [18]) Knox, Ceylan. Reisebeschr. S. 169; Hoffmeister, Briefe aus Indien, S. 115 f. — [19]) Foe-K. K. 45. 77. 87. 94. 356. — [20]) Neumann, b. Illgen, III, 2, 171. — [21]) Burn. p. 77; Foe-K. K. 343; Lassen, II, p. 250. 423; Spiegel, im Ausland. 1846, p. 495. 502; Siebold, Nippon, I, 122.

§ 168.

Der eigentliche Kultus aber wird einer Idee dargebracht, der Idee der Nichtigkeit; und ihr darf nichts Geringeres geopfert werden als alles, was da ist. Freilich bedarf es hier nicht einer wirklichen Opferhandlung, denn die alles durchwebende Macht der Vernichtung erfasst sich ihre Opfer selbst mit sicherer Hand, und gestattet auch keine Abschwächung der Idee durch Stellvertretung; — aber der Mensch hat sich im Kultus an jenen Gedanken des grossen Schmerzes hinzugeben, sich von ihm völlig durchdringen zu lassen, hat sich loszureissen von aller Liebe, die dem wirklichen Dasein zugewandt ist, zu verzichten auf alle irdische Lust; nur ein Gefühl geziemt dem frommen Weisen, das Gefühl des unnennbaren Schmerzes. Das ist ein Opfer, so gross und so tragisch, wie kein anderes im ganzen Heidenthum.

In diesen Kult geht fast alles sittliche Streben auf; fast alles Thun und Lassen des frommen Buddhisten bezieht sich auf die Idee der Nichtigkeit und auf den grossen Weltschmerz; für ein positiv sittliches Handeln, welches ein wirkliches Reich der Sittlichkeit in der Menschheit erbauen will, bleibt kein Interesse mehr; der Buddhist strebt, sich aus der Welt des Schmerzes hinauszuarbeiten, nicht dieselbe zu einer vernünftigen Wirklichkeit zu gestalten. Alles Wirkliche ist unvernünftig; und es ist mit der Wirklichkeit auch weiter nichts anzufangen, als dass man ihr den Rücken kehrt. Das Wirkliche soll thatsächlich verleugnet, der Idee des einzig Wahren, des Nichtseins, geopfert werden; das ist aber nicht eigentliche Sittlichkeit, sondern Kultus, und dem Gebiet des sittlichen Handelns ist wenig mehr übrig geblieben als der auf dasselbe fallende Schatten des Kultus. Dieser der Idee gewidmete Kultus aber ist seinem Wesen nach ein dreifacher wie bei den Brahmanen.

1. Der Mensch muss sich die Erkenntniss der Nichtigkeit erringen durch tiefe Betrachtung. Die Quelle der wahren Erkenntniss ist aber hier nicht irgend eine heilige Schrift, denn der Mensch trägt die Idee der Nichtigkeit in sich selbst, und sie tritt ihm überall, wohin er auch blickt, in den Zügen des allwaltenden Todes entgegen. Die heiligen Schriften sind hier nur die Bekenntnisse dessen, was jeder Mensch schon durch eigne Betrachtung erkennen kann, während sie bei den Brahmanen aus dem göttlichen Urbrahma selbst herflossen. Bei den Buddhisten wird nur der Tod offenbar, und dieser bedarf keiner Schrift. Die Veden sind stillschweigend bei Seite geschoben worden. Die Erkenntniss gilt aber darum nicht weniger als die Grundlage alles Heils, und ihre Erwerbung durch Nachdenken ist die erste That des Kultus; ohne Erkenntniss giebt es keine Befreiung von dem Schmerze;[1]) — und die verschiedenen Stufen menschlicher Würde ruhen allein auf den verschiedenen Graden der Erkenntniss.[2]) Erst in später Zeit legten die Buddhisten ihren heiligen Schriften einen fast eben so hohen Werth bei, wie die Brahmanen den Veden.

2. Das Gebet, — das an keine vernehmende Gottheit gerichtet werden kann, — ist hier nothwendig zu einem blossen Wunsch oder einem Bekenntniss der Idee abgeschwächt; aber diese Idee ist rein verneinend, und des Gebetes Inhalt daher sehr arm, und es offenbart in seiner unaufhörlichen Wiederholung die Todeslangeweile der buddhistischen Weltanschauung. Die Bekenntnissformeln wurden sehr bald Zauberformeln; das

Gebet erhielt an sich eine reinigende Wirkung, selbst wenn es nur mit dem Munde gesprochen wird; es gilt als gute, erlösende That „mit dem Munde," die auch den Willen allmählich bessert und den Menschen dem Heile näher führt.[3]) Und als in der späteren ausartenden Lehre Buddha und andere Menschengeister viel mehr als früher in den Vordergrund des Kultus traten, und waltende Schutzgeister wurden, so nahm das Gebet auch allmählich mehr den Charakter wirklicher Anrufung an; aber das höchste Gebet blieb doch immer nur Bekenntniss.

„Wenn ein Mensch [in Folge der Seelenwanderung] so viele Male sein Leben geopfert hätte, als der Gangastrom Sandkörner zählt, so erwürbe er noch nicht den Grad der Seligkeit, wie jemand, der dieses Buch gläubig aufnimmt; denn jener empfängt nur weltlichen, also vergänglichen Lohn, dieser aber macht den Anfang zur Erweckung seiner wahren Natur," — sagt eine der heiligen Schriften.[4])

Die alte Lehre kennt statt des Gebetes nur den Wunsch; wenn z. B. jemand eine verdienstliche Handlung thut, so verbindet er damit oft den Wunsch: „möchte ich dereinst um dieser Handlung willen aus dem Jammer erlöst werden und alle Wesen befreien können."[5]) Wo von wirklichem, anrufendem Gebet die Rede ist, da ist dasselbe natürlich nur an die „Geister" gerichtet, die dem Menschen ebenbürtig sind, und eben nur vorläufig eine etwas grössere Macht haben; besonders wird Çakjamuni in solcher Weise geehrt; natürlich finden sich diese Gebete vorzugsweise in der tübetisch-mongolischen Form der Lehre.[6])

Des Morgens soll jeder Mensch ein Gebet sprechen, bestehend in einem kurzen Bekenntniss zu Buddha, in frommen Wünschen für das ewige Heil etc.; die kurzen Formeln sollen zehnmal mit flach zusammengelegten Händen wiederholt werden.[7]) Jeder geistliche Mensch soll vor dem Mittagsmahl fünf Gebete sprechen, welche einen Dank für alles genossene Gute, ein Versprechen tugendhaften Wandels, eine Versicherung, die Speise nicht aus Sinneslust, sondern nur zur Stärkung zu sich nehmen, aussprechen;[8]) das ist nun alles mehr Bekenntniss als wirkliches Gebet. Die Gebete von bestimmtem Inhalt haben ihre bestimmten Stunden, und dürfen schlechterdings nicht früher oder später gesprochen werden.[9])

Die später oft zu Zaubersprüchen gemissbrauchten Bekenntnissformeln (Dharani, mongolisch Tarni) finden sich noch nicht in den ältesten Sutra, spielen aber schon in der nächsten Zeit eine grosse Rolle; die Bedeutung der meisten ist verloren gegangen, und die

sinnlos gewordenen Laute erfüllten um so besser den Zweck der Zauberformeln.[10]) Wer in der Todesstunde zehnmal spricht „Anbetung sei dem Amita Buddha [einem der höchten Geister]," der gelangt zur Seligkeit.[11])

Ein Hauptbestandtheil des Kultus ist das bis zur tödtenden Langenweile wiederkehrende Aussprechen der vielgedeuteten, noch zweifelhaften und von den jetzigen Buddhisten selbst nicht verstandenen Formel: Om mani padme hom.[12]) Man übersetzt meist: „Heil dir, kostbare Lotosblume;" diese Formel wird mit dem Rosenkranz gebetet, der aus Holz, Kernen, Knochen u. s. w. besteht, und von jedem frommen Buddhisten getragen wird. Dieselbe Formel findet sich durch die ganze Tatarei und in Tübet auf Denkmälern, über den Thüren der Häuser und Tempel, auf Bäume eingeschnitten, auf Steine an der Strasse und auf hohe Felsen eingegraben oder geschrieben, zum Theil mit riesenhaften Buchstaben; man sieht sie auf Thier- und Menschenschädeln und andern Knochen an den Seiten der Wege, tausendfach auf Streifen von Seide und anderem Material, die von einem Baume zum andern, über Flüsse und hoch über Thäler hinwegreichen; man schreibt sie auf die sogenannten Gebetsräder; sie ist unaufhörlich im Munde der Frommen, das Kind lernt sie zuerst, sie entflieht den Lippen des Sterbenden; Reisende und Wallfahrer murmeln oder singen sie beständig; der Hirte singt sie bei seiner Heerde, sie übertönt das Getümmel der Märkte; sie ist der Laut der Angst in Gefahr, das Kriegsgeschrei im Kampfe; mit ihr beginnen alle religiösen Ceremonieen, sie erschallt bei allen Festlichkeiten. Vom japanischen Meere bis an die persische Gränze vernimmt man fort und fort die sechs Laute; sie sind das Schiboleth, die Loosung aller Schüler Çakjamunis, weniger ein Gebet, als vielmehr im Symbol, ähnlich dem bekannten Spruch der Mohamedaner. Die dürre Langeweile des buddhistischen Geistes tritt uns auch in dieser endlosen Wiederholung einer unverstandenen Formel entgegen.

Der Sinn dieser aus dem Sanskrit stammenden Worte ist zweifelhaft; Abel Rémusat hält sie für ein Symbol der Emanation der Welt aus Gott, — aber die Buddhisten kennen weder einen Gott noch eine Emanation; Schott[13]) muthmasst in der Formel eine Anrufung des in der Mongolei und in Tübet als Verkündiger der Buddhalehre gefeierten Bodhisattva Chongschim, dessen Bild die Lotosblume ist. Die Bedeutung derselben ist aber wahrscheinlich viel allgemeiner. Die aus dem Wasser aufsteigende Lotosblume ist den Buddhisten ganz allgemein ein Bild der aus dem Meere des Nichtseins aufsteigenden Welt; alle Welten steigen ja „aus dem

Meere der Düfte" auf Lotosblumen auf; Buddha erscheint auf einer Lotosblume, ebenso der heilige Zahn; — wo etwas Heiliges sich offenbart, da ist auch die Lotosblume die Hülle oder die Grundlage. Soll die Nichtigkeit der Welt ausgedrückt werden, so ist die Wasserblase das gewöhnliche Bild, und die heiligen Bauten der Buddhisten stellen die Wasserblasse dar; — soll die Wirklichkeit der Welt hervorgehoben werden, so ist die Lotosblume, vorübergehend prangend auf der leeren Fläche, ohne sichtbaren Halt sich schaukelnd auf den unstäten Wellen, das beliebte Symbol. Und wie für die Welt, ist sie es auch für das menschliche Leben insbesondere; aus dem Nichts auftauchend, durch verschiedene Gestalten hindurchgehend, eine auf den Wogen schaukelnde Blume, kehrt der Mensch zuletzt zurück in die öden Wogen des Nichtseins; die Lotosblume ist so ein Bild des durch die Seelenwanderung ein vorübergehendes Dasein geniessenden Menschenlebens; und jene Formel drückt also das innere Wesen des Daseins aus, ist höchstes Glaubensbekenntniss.

Mit dieser Formel eng zusammenhängend ist der in den nördlichen Ländern allgemeine Gebrauch der Gebetsräder, [tschakra]. Diese Räder sind cylinderförmig, leicht beweglich, und auswendig oder inwendig jene Bekenntnissformel vielfach aufgeschrieben enthaltend; sie stehen in den Vorhallen der Häuser, wo sie von jedem Eintretenden zur Begrüssung gedreht werden, oder auf den Giebeln der Häuser, wo sie vom Winde, oder über dem Heerde, wo sie vom Rauche getrieben werden, oder am fliessenden Wasser wie Wassermühlen, oder man trägt sie wie einen Rosenkranz in der Hand. [14]) Lächerlich ist es, diese Räder als Gebetsmaschinen anzusehen, durch welche sich die Leute das Beten bequem machen wollen. Es sind vielmehr die Sinnbilder des in endlosem Kreislauf unstät rollenden Lebens, das nie zur Ruhe gelangt und nie zum Ziele, immer in seinen Anfang zurückkehrt, und immer fliessend doch nie weiter kommt. Alle äussern Gestaltungen des buddhistischen Lebens sind von dem Gedanken der Nichtigkeit getränkt. Eine Beziehung auf die Seelenwanderung liegt dem Grundgedanken nahe. Der Buddhist liebt als seiner Weltanschauung entsprechend alles, was sich rastlos dreht; von Buddha's Auftreten gilt der stehende Ausdruck: „er drehte das Rad der Lehre;" das Rad kehrt als Symbol in den mannigfaltigsten Beziehungen wieder; [15]) und das geistige Leben überhaupt heisst „Umdrehung." [16]) In Indien selbst und im Süden finden sich die Gebetsräder nicht.

[1]) Lassen, Ind. Alt. II, S. 262. 450. — [2]) Ebend. 451. — [3]) Tsing-tu-nen, bei Schott, a. a. O. S. 245. — [4]) King-kang-king, bei Schott, 256. — [5]) Schott,

S. 218. — [6]) Schott, 218 ff. — [7]) Tsing-tu-uen, bei Schott, 243. — [8]) Kat. d. Schamanen, v. K. F. Neumann, in Illgens Zeitschr. IV, 1, p. 44. — [9]) Ebend. S. 46. — [10]) Schott, 220; Burnouf, 121. 540. — [11]) Tsing-tu-uen, b. Schott, 254. — [12]) Schmidt, Ssanang Ssetsen, p. 319. Timkowski, Reise, III, Anhang.; Abel-Rémusat, Melanges posth. p. 98.; Gabet, im Ausland, 1847. N. 275.; Schott, a. a. O. 221. — [13]) a. a. O. S. 221. — [14]) Foe-K. K. 27. 28. 132. 179; Gabet, a. a. O. — [15]) Foe-K. K. 28. 225. — [16]) Ebend. 9.

§ 169.

3. Die praktische Seite des Kultus, das Opfer, die thatsächliche Hingabe des an sich Nichtigen, spricht sich hier in der consequent durchgeführten Verzichtleistung auf alle Freude an der Wirklichkeit aus, in der verachtenden Abwendung von der schmerzerfüllten Welt. Wir finden hier den Gedanken der Weltverleugnung in einer uns bisher unbekannten Stärke ausgesprochen, und werden beim ersten Anblick an die christliche Weltanschauung erinnert. Auf den früheren Stufen der Geistesentwickelung konnte sich der Mensch bei dem Dasein der Welt beruhigen; aber in der indischen Weltanschauung, vor allem in der buddhistischen, gelangt der Gedanke dahin, dass er sich bei der Wirklichkeit nicht mehr beruhigen kann, keine Befriedigung bei ihr findet, dass er sich von ihr entsagend und verächtlich abwendet. Bei den wilden Völkern und bei den Chinesen blieb der einzelne Mensch in seiner Einzelheit ungefährdet, wenn auch unfrei; hier aber greift das religiöse Bewusstsein tief in das Dasein des einzelnen Menschen ein. Der Mensch weiss sich hier in einem Zustande, in welchem er nicht sein soll, und es ist nun seine Aufgabe, sich aus diesem unwahren Zustande herauszuarbeiten. In der Brahmalehre konnte das ganze Gewicht dieses Gedankens noch nicht offenbar werden, weil da derselbe durch den andern Gedanken, dass in allem Dasein Brahma selbst lebt und waltet, einigermassen aufgewogen wurde. In der Buddhalehre ist dieses Gegengewicht nicht; alles, was da ist, ist darum, weil es ist, unheilvoll, alles Dasein ist Elend, und der Mensch hat in der frommen That, im Kultus, dieses Elend für sich aufzuheben, sich über dasselbe emporzuschwingen, und diess geschieht eben in jener Weltverleugnung. Im christlichen Bewusstsein ist die Menschheit auch in einem Zustande, in welchem sie nicht sein soll, und der Mensch soll sich aus demselben emporringen und soll der verderbten Welt entsagen. Der Unterschied ist aber der, dass das im Christenthum vorausgesetzte Übel ein durch den Menschen verschuldetes ist, im Buddhismus aber ist es

ein kosmisches Übel, eine Erbsünde der Welt, welche von dem Dasein gar nicht zu trennen ist. Dort soll das Elend der Sünde nicht sein, wohl aber die Welt ohne dieses Elend; hier aber soll die Welt nicht sein, weil sie nur mit dem Elend sein kann. Die Welt kann nicht geläutert und gebessert, sondern nur verleugnet, höchstens erträglich gemacht werden; das Böse ist die Substanz des Daseins. Dort kann und soll das durch freie Verschuldung entstandene Unheil durch eine freie, geschichtliche That wieder aufgehoben, und die Menschen von demselben befreit werden, — hier aber kann es nur mit dem Dasein zugleich aufgehoben werden, mit welchem es verwachsen ist, denn der Schmerz ist das Wesen des Seins. Dort kommt das Heil in die Welt, hier ist das Heil nur in der Vernichtung der Welt, und die Annäherung an dasselbe nur in der völligen Entsagung der Welt; der Christ entsagt nur dem sündigen Dasein, der Buddhist dem Dasein überhaupt. In der von dem Göttlichen entleerten Welt fühlt sich der Mensch heimathlos, findet keine Ruhe und keine bleibende Stätte; das leere Nichtsein ist seine Zukunft, und die Verzichtung auf alle Freude seine Gegenwart.

Diese Selbstopferung, die Weltverleugnung, ist bei den Buddhisten, wenn auch nicht in der äusseren Form, doch in dem inneren Wesen viel tiefer greifend als bei den Brahmanen. Bei diesen ist der Mensch, — in seiner Wahrheit in der Brahmanenkaste erscheinend, von Haus aus heilig, und soll diese Heiligkeit in sich eben nur bewahren; — bei den Buddhisten ist der Mensch von seiner Geburt an unheilig, unheilvoll, weil er existirt, und soll sich aus dieser angebornen Unheiligkeit herausarbeiten zur Heiligkeit — des Nichtseins.

Der Buddhist hat in seiner Gedankenwelt keinen Grund für das wirkliche Dasein [§ 163]; er sieht die Welt als existirend, begreift aber ihr Dasein nicht, weiss für sie keinen Grund, kein Recht. Da wirft sich der Gedanke, der Grundlosigkeit der Welt sich bewusst, nicht wie bei den Brahmanen auf die Vergangenheit, um da einen Grund für die Welt aufzufinden, sondern er wirft sich auf die Zukunft, um da die grundlos existirende Welt in ihr Nichts zu Grunde gehen zu lassen, dem Nichts sein gebührendes Recht zu verschaffen, die Welt zu verneinen. Die Welt hat keinen Grund, darum soll sie verneint werden; *fiat justitia, pereat mundus.* Der Mensch soll sich nicht in sie versenken, denn sie taugt von Haus aus nichts, sondern soll sich aus ihr herausarbeiten. Die Weltentsagung hat so einen kosmischen Charakter; sie geht nicht von dem Standpunkte der persönlichen

Freiheit aus, sondern von dem Standpunkte des blossen Daseins, von dem Bewusstsein, ein wirkliches Dasein zu haben, und doch nicht haben zu sollen; sie ist darum nicht sowohl Sittlichkeit, als vielmehr Kultus; der Mensch arbeitet an der grossen Weltarbeit mit, diese aber geht aus dem Nichts durch das Sein zum Nichts.

Die buddhistische Weltentsagung ist von der brahmanischen ihrem Wesen nach verschieden. Da bei der letzteren doch immer noch der tröstende Gedanke im Hintergrunde schwebt, dass der Mensch in das höchste Sein, in Brahma, zurückkehre, so stürzt sich der Brahmane wohl in Begeisterung für das hohe Ziel heldenmüthig selbst in den Tod, es ist eine stürmisch-männliche Weltentsagung; — der Buddhist harrt still und geduldig, in milder, weiblicher Weise. Der Brahmane ist in der Entsagung mehr activ, der Buddhist mehr passiv; jener steigert sie wohl zur thätigen Selbstvernichtung, dieser erträgt das Elend des Lebens in stummem Schmerze, — aber beide wollen das vorhandene Dasein nicht. Der Brahmane greift wohl ungeduldig über dasselbe hinaus und zerstört es; der Buddhaschüler wartet sehnsuchtsvoll, bis es verfällt; eine stille sanfte Trauer breitet sich über die buddhistische Weltverleugnung, denn der Gedanke des leeren Nichtseins kann zu keiner männlichen That begeistern. Der fromme Buddhist ergreift den Tod, wenn er sich ihm bietet, aber er legt nicht die Hand an sich selbst, schreitet nicht bis zum Selbstmord vor und kennt nicht die grausamen Selbstquälereien der Brahmanen;[1]) er darf den Schmerz des Daseins nicht selbst noch erhöhen, darf sich nur gleichgültig von der Welt fern halten. Der Mensch hat die Aufgabe, sich im Kult aus dem Schmerze des Daseins herauszuarbeiten; aber das Dasein hat das Elend zu seinem Wesen; der Mensch soll daher alles Weltliche in sich tilgen, alles, was auf das Dasein gerichtet ist, alle Begierden und alles Wohlgefallen an den Dingen, alle Lust und allen Schmerz in sich auslöschen, soll kalt und gleichgültig bleiben gegen alles weltliche Dasein, — und ein anderes giebt es nicht, — er soll in sich eine ungetrübte Ruhe bewahren, nichts erstreben, über nichts sich freuen oder betrüben. Er soll der Welt entsagen, nicht in dem Bewusstsein einer höheren göttlichen Welt, eines ewigen Reiches Gottes, sondern aus Verachtung gegen alles Dasein, weil alles des Unheils voll ist. Der Buddhist verachtet die Welt nicht darum, weil er sie mit der höheren Idee des freien, sittlichen Geistes vergleicht, sondern weil sie ihm nichts bietet als Elend, weil er nichts an ihr hat.

Der Buddhist trinkt den Becher des Naturalismus bis auf den letzten Tropfen, und steht in dieser heldenmüthigen Consequenz hoch über den naturalistischen Anschauungsweisen neuerer Zeiten. Dass die Buddhalehre den Gedanken eines bloss endlichen Daseins ohne einen ewigen Urgrund bis in seine tiefsten Tiefen verfolgt, und von der nichtigen Welt sich auch mit Schmerz und Verachtung abwendet, und sich nicht lüstern geniessend in sie versenkt, das ist das wahrhaft Sittliche in dieser tragischen Lehre. Der Buddhist zieht aus seiner des Gottes entbehrenden Weltanschauung nicht die Folgerung: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt;“ er ist edel genug, das Unwahre auch nicht geniessen, und durch den Genuss anerkennen zu wollen; er mag die als nichtig erkannte Welt nicht; mit edlem, sittlichem Unwillen stösst er das Vergängliche von sich, ohne ein Ewiges zu kennen, und darum eben waltet so mächtig das Schmerzgefühl. Der Irrende, der in seinem Irren sich nicht glücklich fühlt, und der, das Göttliche entbehrend, die öde Leere empfindet, und das entgöttlichte Dasein unwillig von sich stösst, der ist nicht fern vom Reiche der Wahrheit.

Çakjamuni unterzog sich zwar anfangs den brahmanischen Büssungen, aber erkannte bald, dass diess nicht der rechte Weg sei;[2]) der Buddhist ist zu sehr in des Lebens Schmerz vertieft, als dass er durch Selbstquälerei denselben noch erhöhen dürfte, sie hat hier gar keinen Sinn mehr. Der Brahmane will in der Selbstpeinigung seine Einzelheit abstreifen und nur als allgemeines Sein noch gelten; bei dem Buddhisten ist aber das Sein überhaupt vom Übel, und die Einzelheit gar nicht schlimmer als das Allgemeine. Der wirkliche Selbstmord aber, der ohnehin auch nur in den späteren Ausartungen der Brahmanenlehre vorkommt, wäre ja nur eine schuldvolle Erhöhung des einen der vier grossen Leiden, des Todes, eine Verstärkung der in der Welt waltenden Nichtigkeit, über welche der Buddhist so sehr trauert. Der Buddhist mag also immerhin wünschen, von dem Dasein des Elends befreit zu werden, darf aber dennoch nicht den Tod zum Morde steigern. Nach den heiligen Schriften begegnete ein Frommer einem Jäger, der auf ihn sein Geschoss richtete; jener, sein Gewand abwerfend, sagte: „Du, dessen Miene Güte verkündet, schiesse hierher, zu diesem Ende bin ich von fern hierher gekommen.“[3]) Wenn ein frommer Weiser „seine abgeschundene Haut als Papier, die Splitter seiner Knochen als Griffel, sein Blut als Dinte gebrauchend, das Gesetz Buddha's niederschreiben“ will,[4]) so bezeichnet das nur die äusserste Selbstverleugnung um der Wahrheit willen. Wenn der Fromme sich ohne Wider-

stand von wilden Thieren zerreissen lässt,[5]) so ist das nicht Selbstmord, sondern ein freudiges Hingeben des werthlosen Seins, ist nur ein Verzichten auf Gegenwehr. Der Buddhist weicht dem Tode nicht aus, aber er sucht ihn nicht; er verachtet das Dasein und sieht es willig schwinden, aber er vernichtet es nicht.

Von jeglicher Gestalt muss sich der Weise sagen: „sie ist nicht Ich, ist nicht meine Seele;“ ... der wahrhaft Weise „verschmäht die Gestalt, verschmäht gleicherweise die Wahrnehmung, den Gedanken, die Begriffe und die Erkenntniss; und sobald er diese verschmäht, ist er von ihnen gelöst, und sobald er gelöst ist, ist er befreit;“ dann sagt er, zur rechten Erkenntniss gelangt: „das Dasein ist für mich vernichtet; ich habe erfüllt die Pflichten des frommen Lebens, ich habe gethan, was ich zu thun schuldig war; ich werde kein neues Dasein nach dem jetzigen sehen.“[6]) „Sobald ein rechter Schüler Buddha's bei der Betrachtung stehen bleibt, dass der Körper beständig unterworfen ist der Geburt und dem Tode, dann ist alle Liebe, Anhänglichkeit, aller Gefallen und alles Gefühl für diesen Körper durch seinen Geist besiegt, und besteht für ihn nicht mehr.“[7]) — „Der Körper, dessen Ende im Grabe ist, ist nicht mehr werth als ein brennendes Haus, oder als ein ins Wasser versenkter Schatz; .. der ist ein Weiser, der zwischen dem Körper eines Fürsten und dem eines Sklaven keinen Unterschied findet; .. der Körper hat weniger Werth als eine Eierschale.“[8]) Ein König lässt sich, um den Unwerth des menschlichen Körpers zu beweisen, Thierköpfe und einen Menschenkopf bringen, und alle dann verkaufen, aber den Menschenkopf mag niemand umsonst.“[9])

„Für einen Frommen ist ein Feind oder er selbst, seine Gattin oder seine Tochter, seine Mutter oder eine Hure ganz dasselbe.[10]) „Aus dem Trachten entsteht die Anhänglichkeit, aus dieser der Schmerz. Wer erkannt hat, dass der Schmerz aus der Anhänglichkeit entspringt, der ziehe sich, wie das Nashorn, zurück in die Einsamkeit.“[11]) — „Ich beobachte, — spricht ein Frommer, das Gesetz und habe keine Anhänglichkeit für irgend eine Art der Existenz. Bezwungen durch den Helden unter den Menschen, der sich selbst bezwungen hat, beruhigt durch diesen Weisen, der selbst auf den Gipfel der Ruhe gekommen ist, bin ich befreit von den Banden der Existenz durch den, der befreit ist, von den grossen Schrecken der Welt.“[12])

[1]) Burnouf. I, p. 160. — [2]) Burn. p. 154 ff. — [3]) Ebend. S. 254. — [4]) Ein chines. Sutra b. Schott, 174. — [5]) Burn. 159. — [6]) Burn. 509. 510. — [7]) Burn. 459. — [8]) Burn. 375. 376. — [9]) Burn. 374. — [10]) Burn. 558. — [11]) Burn. 54. — [12]) Burn. 370.

§ 170.

Der Kultus der Weltentsagung kann hier nicht mehr einer Kaste angehören, denn es giebt keine mehr; alle Menschen sollen zur Erkenntniss der Nichtigkeit gelangen, und aus dieser Erkenntniss folgt der Kult von selbst; alle Menschen sollen der Welt entsagen. Diese Entsagung erscheint zunächst darin, dass sich der Mensch von der Gesellschaft und ihren Freuden zurückzieht, dass er als Einsiedler lebt oder heimathlos umherwandert. Dann muss der Fromme schlechte Kleidung tragen, denn aller Schmuck ist eitel; — aber die Nacktheit brahmanischer Büsser wird verabscheut, denn das Sinnliche und seine Reize sollen überhaupt nicht vor die Augen treten. Bart und Haupthaar scheert sich der Fromme ab, auch der natürliche Schmuck des Menschen muss fallen. Allem Besitz entsagend wandert er bettelnd umher, verzichtet auf jede persönliche Geltung; verächtlich ist alles Dasein, verächtlich soll auch des Menschen Erscheinung sein. Von allem Sinnlichen sich abwendend, verzichtet er auch auf die Ehe und die Banden des Familienlebens; die Ehe ist schon durch ihr sinnliches Element vom Übel, und noch mehr dadurch, dass durch sie neues menschliches Dasein, also neues Elend erzeugt wird; geht doch alle Weisheit darauf hin, den Menschen aus dem Schmerze des Daseins hinaus zu bringen, aber nicht in denselben hinein. Das Cölibat liegt in dem innersten Wesen des Buddhismus. Aller Entsagung Kern aber ist die völlige verächtliche Abwendung von allem, was der Welt angehört, die kälteste Gleichgültigkeit gegen alle Freude und allen Schmerz, die Todesruhe des Gemüthes.

Das einsame Leben im Walde oder in einer Einöde, fern von den Menschen, ist ausdrückliches Gebot Çakjamuni's an seine Schüler; in bewohnte Orte sollten sie nur gehen, um sich Nahrung zu erbetteln; seine unmittelbaren Schüler waren nur zeitweise bei ihm, und lebten dann wieder in der Einsamkeit. Während der Regenzeit kehrten sie in die Ortschaften zurück.[1] Das fromme Leben besteht darin, „dass die Menschen ihr Haar und ihren Bart scheeren, gelbe Kleider [das Bettlergewand] anziehen, ihr Haus verlassen und das Bettlerleben ergreifen; und wenn der Mensch die Weihe erhalten hat, so fühlt er in sich die Überzeugung: die Geburt ist für mich vernichtet, ich habe erfüllt die Pflichten des frommen Lebens, ich werde kein neues Dasein nach diesem sehen.“[2] Die frommen Buddhisten nannten sich daher schon früh Bhikschu,

d. h. Bettler, oder Çramana, d. h. Asketen.[3]) Die Bhikschu „müssen die Güter der Welt verlassen, Gaben einsammeln gehn, in der Mitte des Tages einmal essen, unter einem Baum ihr Nachtlager halten.“[4]) Beim Betteln sollen die Bhikschu nicht in wehmüthigem und klagendem Tone sprechen, und nicht zu viel von heiligen Dingen reden, um sie nicht zu entweihen, sollen über reichliche Gabe nicht viel Freude, und über geringe nicht Verdruss zeigen, sollen in kein Haus gehen, in welchem kein Mann ist.[5]) Der Bhikschu darf seinen Körper nicht salben, seinen Kopf nicht bedecken,[6]) darf nie Fleisch geniessen, sondern nur Reis und Mehlspeisen.[7]) Der rechte Weise „verlässt sein Haus, sein Weib und seine Kinder, verzichtet auf alle zärtlichen Gefühle und unterdrückt alle Neigungen; er ist unbeweglich wie die Erde.“[8]) „Der Bettler soll wohnen an einem stillen Orte; diess ist das Mittel, die Unruhen des Geistes zu entfernen; er soll stets seine Nahrung sich erbetteln, um alle seine Begierden auszulöschen; er darf von niemandem eine Einladung annehmen; er darf keinen Unterschied in der erhaltenen Speise machen, sei sie gut oder schlecht, noch irgend einen Groll empfinden, wenn man sie ihm verweigert, sondern soll jederzeit von vollkommenem Gleichmuth sein... Die erhaltene Speise muss er in drei Theile sondern; einen Theil soll er geben dem, den er hungern sieht, den zweiten soll er auf einen abgelegenen Ort auf einen Stein legen für die Vögel und wilden Thiere. Er soll nie nach irgend einem Schmuck trachten, sondern er nehme zu seiner Kleidung alte weggeworfene Lumpen, wasche sie und mache sich daraus die Kleidung, die nöthig ist, um ihn vor Kälte zu schützen und seine Blösse zu bedecken;“ drei Gewänder darf er nur haben; er soll viel zwischen Gräbern sich aufhalten, um das Schauspiel des Todes recht oft zu sehen, und unter einem Baume nachdenkend auf der Erde sitzen, aber nicht liegen.[9])

„Grösser ist die Gefahr des durch Kind und Weib und Reichthum und Haus Gebundenen als die Gefahr eines im Gefängniss in Ketten und Fesseln liegenden Mannes; während dieser durch einen glücklichen Zufall aus dem Kerker befreit werden kann, sind die an Weib und Kind etc. hängenden wie im Rachen eines Tigers, und können nicht befreit werden.[10]) — „Begegnet ihr einem Weibe, so schauet sie nicht an und sprechet nicht mit ihr;“ man soll die Weiber nur als Mütter oder Schwestern betrachten.[11]) — Der Buddhabettler darf nie ein Weib anrühren. Als in einem Drama ein solcher von einem Mädchen, die aus einer durch versuchte Erdrosselung bewirkten Betäubung erwachte, um Hilfe angefleht wurde, so reichte er ihr, der er die höchste Dankbarkeit für genossene Wohlthat

schuldete, nicht die Hand, sondern sagte: „Stehe auf, Herrin, schleppe dich bis zu jenem Baume und fasse die Schlingpflanze;“ und er beugte diese zu ihr nieder, damit sie sich daran aufrichte.[12])

[1]) Burnouf, 284 ff. 311. — [2]) Bei Burn. p. 461. — [3]) Ebend. 275. — [4]) Sutra der 42 Sätze, von Schiefner im Bulletin de l'acad. de Petersb. t. IX, p. 68. — [5]) Katech. d. Schamanen, S. 63. — [6]) Ebend. S. 25. — [7]) Ebend. S. 43. — [8]) Foe-K. K. p. 207. — [9]) Ebend. 60—62. — [10]) Sutra der 42 Sätze, a. a. O. S. 72. — [11]) Ebend. p. 73. — [12]) Wilson, Theater d. H. I, 233.

§ 171.

Wird diese Kultus-Idee rein durchgeführt, so geht alles Volksleben in den Kultus auf; Staat und Kirche sind dann völlig dasselbe; alle Menschen sind geistliche, und eigentlich das ganze Leben ist ein geistliches Handeln. Aber die Schärfe des Gedankens brach sich an der Härte der Wirklichkeit; die buddhistische Anschauung hebt sich in der Consequenz von selbst auf; nicht alle Menschen können betteln, und nicht alle können im Cölibat leben, so lange wenigstens nicht, als noch zur Bekehrung der ganzen Menschheit das Bestehen einer buddhistischen Gemeinde nothwendig ist. Es bildete sich daher in der Praxis, die nothwendiger Weise milder sein musste als das Princip, eine weniger strenge Klasse von Frommen, die zwar die allgemeinen Grundsätze der Lehre festhielten, aber doch nicht die letzten strengen Folgerungen für das praktische Leben daraus zogen, sondern in der menschlichen Gesellschaft thätig wirkten und in der Ehe lebten, eine Art Laienstand, entsprechend den unteren Kasten der Brahmanen. Dieser Laienstand ist aber durchaus nicht in der reinen Lehre begründet, sondern eine sehr natürliche Abschwächung derselben, eine Inconsequenz, die einen sehr praktischen Grund hat. In den ältesten Buddhaschriften ist dieser Unterschied von Geistlichen und Laien schlechterdings nicht vorhanden, sondern nur ein Unterschied von Frommen und Nichtfrommen; die eigentlichen Buddhisten waren urspünglich lauter Geistliche, und erst später setzte sich allmählich an den reinen metallischen Kern auch ein oxydirter Überzug an, die grosse Menge derer, die einem erfassten Gedanken gern die Spitze abbrechen, und die Kraft einer Idee durch die beigemischten natürlichen Neigungen und Bedürfnisse abschwächen. Dieser weitere Kreis von einer schlafferen Haltung steht aber an innerer Würdigkeit und Heiligkeit den wahren Buddhajüngern keineswegs gleich, und gelangt nicht durch Verdienst und Würdigkeit, sondern durch eine Art Gnade oder Nachgiebigkeit zu den höheren Stufen des Da-

seins. Wer aber die rechte Vollkommenheit erreichen will, muss Geistlicher sein.

Dieser Gegensatz von Klerikern und Laien, wenn man ihn so nennen will, ist aber ein ganz anderer als bei Völkern, wo ein wirkliches Priesterthum ist; es ist gar kein organisches und nothwendiges Verhältniss zwischen beiden; der Klerus braucht keinen Laien und der Laie keinen Klerus; beide Stände sind nicht für einander da, sondern jeder nur für sich, sind einander nicht nothwendig; eigentlich sollten alle Menschen Kleriker sein. Die Geistlichen sind durchaus nicht Priester, — es ist da nichts zu vermitteln zwischen dem Menschen und einer Gottheit, — sie sind eben nur fromme Buddhisten, die ihrer Idee gemäss leben; sie haben für die Laien nichts zu schaffen; jeder hat es nur mit sich selbst zu thun. Die Zahl der Geistlichen ist sehr gross, weil sie ja das eigentliche Buddha-Volk sind, nicht die priesterlichen Leiter eines ihrer geistigen Führung und geistlichen Vermittelung übergebenen Volkes.

Die Geistlichkeit, von der sich der schlaffere Laienstand allmählich abschied, entwickelte sich bald, besonders seitdem der Kampf gegen die immer feindseliger auftretenden Brahmanen eine geschlossenere Haltung nöthig machte, zu einem organisch gegliederten Klerus mit geordneter Disciplin. Die Einsiedler vereinigten sich, durch ihre Zahl genöthigt, in Klöstern, und diese führten von selbst zu bestimmten Regeln und einer Gliederung, in vielen Stücken auffallend an katholische Einrichtungen erinnernd. Da das geistliche Leben die Aufgabe aller Menschen ist, so giebt es ebensowohl Nonnen- als Mönchsklöster.

In alter Zeit stellte sich bei der grundsätzlichen Gleichheit aller Frommen die Einheit der Kirche in den Synoden dar; die Beschlüsse der vier allgemeinen gelten als höchste Auctorität. Die Versammlung der Geistlichen ist die höchste Macht und die Bewahrerin der Lehre; vor ihr wird auch die Beichte der sündigen Mitglieder abgelegt. Dieses Hervordrängen der Gemeinsamkeit, die Gliederung des Klerus und diese Beichte sind ein wesentlich neues Element in der indischen Geistesentwickelung. Der Buddhist liebt die grossen Versammlungen, das Leben in der grossen geordneten Vielheit. Der Brahmane zieht sich aus der übrigen Menschheit zurück; er hat es nur mit sich und dem Brahma zu thun; die Einheit gilt ihm allein, die Vielheit nichts. Der Buddhist dagegen hat keine Einheit; das wahre Sein ist ihm nur Vielheit; — er kennt das Göttliche nur

in der Zertheilung; der Brahmane versenkt sich sinnend in das einige Brahma, der Buddhist weiht sich der Klostergemeinde; die Gemeinde ist ihm die Gottheit. Was bei den Brahmanen das Gebet ist, das ist dem Buddhisten die öffentliche Beichte; denn ausser dem menschlichen Geiste giebt es keinen andern, der das Bekenntniss empfangen könnte. Die Brahmanen haben keine Gliederung der Geistlichkeit, weil die Vielheit das Unwahre ist; die Buddhisten haben sie vollkommen durchgebildet, weil alles Göttliche nur von der Vielheit getragen wird.

Am weitesten hat sich die Organisirung des Klerus in Tübet [1]) entwickelt; jedoch ist die Ausbildung der vielgegliederten Lama-Geistlichkeit nicht auf dem reinen Boden der alten Lehre erwachsen, fällt in späte Zeit, hat unzweifelhaft christlichen Berührungen Einfluss gestattet, ist mit vielen abgeschmackten Vorstellungen durchzogen, und zum Theil als eine Ausartung der reinen Buddha-Kirche zu betrachten.

Die religiös-sittlichen Anforderungen an die Laien sind viel mässiger als die an die Geistlichen; Geschenke und Almosen an letztere sind natürlich eine hohe Tugend. War einmal das Princip durchbrochen, welches keine Laien gestattet, so war der Verwässerung der Idee freier Raum gewährt. In der bequemen Laien-Frömmigkeit sehen wir die Ausartung der reinen Lehre.

Der alte Name für die geistlich lebenden Buddhisten ist Bhikschu [S. 552], seltner Çramana, was ursprünglich die Benennung der brahmanischen Asketen war; [2]) in dem Pali-Dialekt heisst dieses Sanskritwort Samana, daher die Bezeichnung Samanen oder Schamanen, in China Scha-men, für die buddhistischen Geistlichen, nicht zu verwechseln mit den Schamanen, die priesterlichen Zauberer des Dämonenkults, wie besonders bei den tungusischen Völkern [3]). Der von den Europäern den chinesischen und japanischen Buddha-Geistlichen beigelegte Name der Bonzen ist eine Verstümmelung des chinesischen Wortes Fan-seng, japanisch bon-su, d. h. Geistlicher. [4])

Die Klöster (Vihâra) entstanden wahrscheinlich daraus, dass die Einsiedler während der Regenmonate in die Wohnorte zurückkehrten; für die gemeinsame Belehrung und Förderung war ein gemeinsames Wohnen zweckmässig, und so entstanden die Gruppen von geistlichen Wohnungen, und geistliche Gemeinden unter bestimmten Regeln und Leitern. [5]) Als man diese klösterlichen Ortschaften in Wäldern erbaute, fiel das Einsiedlerleben ganz fort, und die Bhikschu blieben immer beisammen; jeder wohnte aber für

sich in einem besonderen Häus'chen; der Ort war also eigentlich eine Gruppe von Einsiedeleien, oft mehrere tausend umfassend.[6]) Die Gemeinsamkeit gehört durchaus zum geistlichen Leben, und die Versammlungen der Geistlichen sind schon in den Sutra die Grundlage des kirchlichen Lebens. In Ceylon wohnen die Bhikschu in der Regenzeit in den Klöstern; im Sommer wohnen sie in leichten Hütten, die ihnen die Laien errichten.[7])

Die erste bedeutende Organisirung der buddhistischen Geistlichkeit geschah unter Açoka in der Mitte des dritten Jahrh. vor Chr., welcher besondere Beamten einsetzte zur Aufsicht über das Gesetz, zur Ausbreitung der Lehre und zum Schutze der Buddhisten in fremden Ländern.[8]) Auf Ceylon waren zur Blüthezeit vier Stufen der Geistlichkeit unterschieden.[9]) Bei den übrigen Buddhisten sind bald mehr, bald weniger Stufen, die sich nach dem Alter und der Erkenntniss und der sittlichen Führung gliedern; allgemein aber und schon in sehr alter Zeit waren drei Hauptstufen; aus der untersten, dem Noviziat, konnte man erst nach dem zwanzigsten Jahre in die Zahl der eigentlichen Bhikschu aufgenommen werden, über deren verschiedene Rang- und Altersstufen als besonders ausgezeichnet durch Erkenntniss und Wunderkraft die Arhat als höchste Stufe sich erheben.[10])

Die zum geistlichen Stande bestimmten Söhne werden meist schon als Knaben in's Kloster gebracht. Die Lehrlinge werden sehr streng gehalten; sie müssen ihren Lehrer um Erlaubniss fragen, wenn sie ausgehen wollen, ein neues Gewand anschaffen oder irgend etwas unternehmen wollen; sie müssen alles, was sie irgend Wichtiges hören oder sehen, ihm berichten;[11]) alle häuslichen Dienste müssen sie dem Lehrer verrichten. — Ausgeschlossen aus dem geistlichen Stande sind Leute, die mit unheilbaren Krankheiten behaftet sind, Krüppel, Aussätzige, Zwitter, Verbrecher, Leibeigne, Leute, die wegen Schulden verfolgt sind. Zum Eintritt in den geistlichen Stand gehört ein Alter von zwanzig Jahren und die Einwilligung der Eltern. Die Aufnahme geschieht immer vor der versammelten Geistlichkeit, nie durch einen Einzelnen, nach vorangegangener Prüfung.[12])

Strenge Regeln ordnen das Leben; Kult und Beschäftigung sind genau vorgeschrieben; die Mahlzeiten sind gemeinsam; Ehelosigkeit, Keuschheit, Armuth und Gehorsam sind Hauptpflichten;[13]) versammelt wurden die Geistlichen schon in sehr alter Zeit durch Anschlagen einer Metallplatte.[14]) Der Austritt aus dem Kloster ist nicht verwehrt.[15]) Schon in der ältesten Zeit galt die wahrscheinlich von Çakjamuni selbst eingeführte Pflicht der öffentlichen

Beichte als ein Mittel der Sündenvergebung. Durch das vor der Versammlung mit lauter Stimme abgelegte reuige Bekenntniss werden die Sünden des Gedankens, der Worte und der Handlungen gesühnt. Die Tage des Neumondes und des Vollmondes waren zu solchen Beichten festgesetzt; die Versammlung legte Strafen auf, und schloss in schweren Fällen den Schuldigen von der Gemeinschaft aus.[16]) Solche Bekenntnisse als Sühnung kamen nach Manu auch bei den Brahmanen vor [S. 379]; es ist zweifelhaft, auf welcher Seite der Ursprung; da die Brahmanen aber weniger gemeinsam lebten, scheint der buddhistische Ursprung wahrscheinlicher; dann wäre die Erwähnung der Beichte wie so vieles Andere bei Manu ein späterer Zusatz.

Die geistlichen Versammlungen sind die Grundlage der Synoden, die in der älteren Zeit oft sehr gross waren; auf der dritten allgemeinen Synode waren 1000 Bhikschu. Nach einer Verordnung des Königs Açoka im dritten Jahrh. vor Chr. sollte in seinem Reiche alle fünf Jahre eine grössere Versammlung der Geistlichen gehalten werden, wobei eine Beichte stattfinden und die Lehre erläutert werden sollte; diese fünfjährigen Synoden haben sich auch ausser Indien erhalten.[17]) Die Buddhisten lieben überhaupt grosse Versammlungen;[18]) mit der Aufhebung der Kasten und der Nationalität sind die trennenden Schranken der Menschheit gefallen; zwischen den buddhistischen Ländern ist immer ein sehr lebendiger Verkehr gewesen.

Geistliche Frauen, Bhikschuni, als Einsiedlerinnen oder als Nonnen, gehören schon der ältesten Zeit an;[19]) und Nonnenklöster werden in den ältesten indischen Dramen erwähnt.[20]) Die Pflichten und Gesetze der Bhikschuni sind denen der Bhikschu entsprechend. Sie müssen keusch und ehelos leben und müssen betteln.[21]) Die Zahl der geistlichen Frauen und ihrer Klöster ist indess bei weitem geringer als die der Männer; die Nonnen können auch keine höhere Würden erlangen, sie stehen niedriger als die Mönche, und Ehrfurcht vor diesen ist ihre erste Pflicht.[22]) Ein Mädchen, welches ins Kloster treten will, muss vorher im elterlichen Hause ein Probejahr bestehen; sie darf während desselben an keiner weltlichen Lust Theil nehmen, wird hart behandelt, erhält geringe Speise, muss sich selbst bedienen etc.; wenn sie nach Ablauf des Jahres in ihrem Vorsatze beharrt, so wird sie unter festlicher Feier zur geistlichen Novize erklärt.[23]) Im Kloster sind die Nonnen unter strenger Zucht; jedoch dürfen sie ausgehen und Besuche machen; die chinesischen Nonnen stehen in üblem Rufe.

Die Geistlichen unterscheiden sich von den Laien auch äusser-

lich durch die Tonsur und durch die Bekleidung; lange weisse, graue, gelbe, braune oder röthliche Gewänder, ein Rosenkranz am Gürtel etc. machen sie den christlichen Mönchen auffallend ähnlich. Die höheren Geistlichen tragen meist einen goldgestickten Überwurf. Die Nonnen gehen in ähnlicher Tracht; das Haar wird ihnen gleichfalls abgeschoren.

In Tübet, wo sich der Buddhismus im sechsten und siebenten Jahrh. nach Chr. ausbreitete, waren die buddhistischen Sendboten zugleich die geistigen Bildner des Volkes und hatten darum von Hause aus ein geistiges Übergewicht über dasselbe, daher bildete sich die Macht der Geistlichkeit hier mehr als anderswo aus. Die Geistlichen heissen hier Lama, d. h. „Obere;“[24]) über die Bedeutung der obersten Lama können wir erst nachher sprechen. — In dem einen Drittheil von Tübet sind allein 3000 Klöster mit 84000 Lama; der dritte Theil aller Männer sind Lama; und in jeder Familie muss von mehreren Söhnen jedenfalls einer ein Geistlicher werden.[25]) Die Klöster sind meist Gruppen von Lamawohnungen, Klosterstädte; in einer dieser „Lamaserien“ leben 4000 Lama, in einer anderen 8000. — An der Spitze jeder Lamaserie steht ein Gross-Lama, und unter diesem verschiedene andere höhere Würdenträger. Jeder Lama hat einen oder einige Schüler, die zugleich seine Diener sind; Nahrung und Bekleidung erhalten alle von dem Kloster; in den von Huc und Gabet besuchten Lamaserien hatte jeder Lama ein besonderes Häus'chen, von einem Garten umgeben. Diese Pflege der Gärten erinnert wahrscheinlich an das ursprüngliche Leben im Walde. Über die vielen weissen, in Strassen geordneten Häuser ragen die Tempel hervor; zum Gebet werden die Lama durch Glocken oder durch Blasen auf Seemuscheln gerufen. Die Lama sind ernst, schweigsam, mild und freundlich, ihre Disciplin sehr streng; auf den geringsten Diebstahl ist Brandmarkung an der Stirn durch ein glühendes Eisen gesetzt. Manche Lama leben auch als Einsiedler; viele leben aber auch in Gemeinschaft der Laien.[26]) — Die gegenwärtige Gestalt des grössten Theils des Lamawesens stammt aus dem vierzehnten Jahrhundert, wo ein fremder Lama „aus dem fernsten Westen“ nach Tübet kam, und der Lehrer des Tsong-Kaba wurde, welcher nach dem Tode des fremden Lama als Reformator in Hlassa auftrat, von wo sich die neuen Einrichtungen bald über das übrige Tübet verbreiteten. Tsong-Kaba wird noch jetzt als ein Heiliger verehrt, und seine Leiche in einem Kloster als kostbare Reliquie aufbewahrt. Er änderte an den Grundlehren des Buddhismus nichts, verschärfte aber die Disciplin, änderte den Kultus und führte neue Liturgien ein; und die katholischen Missionare Huc und

Gabet fanden die Ähnlichkeit mit dem katholischen Kult höchst auffallend.[27] Sehr wahrscheinlich war jener Lama aus dem fernsten Westen ein Christ. — Die chinesischen Buddhaklöster sind den tübetischen sehr ähnlich.

Die Laien, (Upâsaka, d. h. Gläubige, Verehrer) waren von der Ehelosigkeit, dem Betteln und der strengen Disciplin entbunden, aber verpflichtet zu einem sittlichen und enthaltsamen Leben; der Genuss geistiger Getränke ist ihnen untersagt.[28] Für die Laien wurden in dem ausgearteten mongolischen und chinesischen Buddhismus die Forderungen der Frömmigkeit bis auf ein Kleinstes herabgesetzt und das Heil sehr leicht gemacht; Bekenntnissformeln traten an die Stelle ernsten Ringens. „Die Bewerbung um die Seligkeit erfordert keinen ganzen Tag, sondern nur wenige Augenblicke jeder Morgenstunde und besteht in einem zehnmal zu wiederholenden Gebete; sie ist also für keinen Menschen schwierig und stört keinen in seinen weltlichen Geschäften."[29] — Es tritt allmählich ein der alten Buddhalehre fremdes Element herein, der Gedanke einer Seligkeit durch verzeihende Gnade, eine Seligkeit in Folge des blossen Bekenntnisses. Mag immerhin in der schärfsten Brahmalehre die rechte Erkenntniss alle Sünden aufheben, so hatte das seinen guten Grund, und war keine Begnadigung durch einen verzeihenden Gott, sondern ein einfaches Verleugnen alles wirklichen Daseins. In dem späteren Buddhismus erscheint Buddha, oder vielmehr ein anderer, ihm nächststehender Geist [Amita] als Heiland, der aus Gnade die Menschen zur Seligkeit führt. „Wenn ein grosser Sünder dem Tode nahe ist, so tritt ihm das Bild der Hölle schon vor die Augen. Kann er dann mit Inbrunst „„Anbetung sei Amita Buddha"" sprechen, und diess zehnmal wiederholen, so verwandelt sich jenes Bild in einen Lotos, und er wird in den Ort der Seligkeit entrückt. Buddha kann solches bewirken, da seine Barmherzigkeit und seine Wunderkraft unendlich gross ist. ... Wer auf Buddha sein Vertrauen setzt, der gelangt in das selige Land, wie schwer auch die Last seiner Sünden sei; wer aber Buddha's Schutz verachtet, der muss zurückbleiben, hätte er auch wenig gesündigt. Ein kriechendes Insekt, welches kein Stadium zurücklegen kann, kann auf dem Körper eines Menschen sitzend, tausend Stadien weit gelangen; ebenso ist es mit dem Menschen, welcher auf Buddha vertraut. Wenn jemand, der sein Leben lang Böses gethan, lebende Wesen getödtet, seine Mitmenschen gekränkt und beeinträchtigt hat, zuletzt vor seinem Tode Buddha anruft, der erwirbt dennoch die Seligkeit."[30] Buddha kann alle Menschen retten, aber keinen, dem der Glaube fehlt."[31] — Dieses Hervorkehren einer Persönlichkeit

als gnadenvoller Retter, diese Beseligung durch den Glauben allein ohne Werke ist ganz gegen die alte Buddhalehre und gegen das indische Bewusstsein überhaupt; die alten Sutra wissen davon nichts. Die frühe Verbreitung des Christenthums bis nach China und die wahrscheinliche Ankunft christlicher Sendboten in Tübet bringen die Vermuthung sehr nahe, dass wir es hier mit einer Vermischung mit christlichen Erinnerungen zu thun haben.

[1]) Schott, in d. Abhandl. d. Berl. Akad. 1844, Philol. S. 185 ff. — [2]) Burnouf. I, p. 275. 278. 295; Lassen, Ind. Alt. II, S. 263. 449. — [3]) Schott, ebend. 1842; histor. Klasse, S. 461 etc. — [4]) Schott, a. a. O. 1844, S. 178. — [5]) Burn. 285 ff. — [6]) Foe-K. K. 350. — [7]) Spiegel, im Ausland, 1846, S. 495. — [8]) Lassen, II, S. 237. — [9]) Burn. 293 ff. — [10]) Burnouf, I, p. 276. etc. 286. 298.; Lassen, II, 450. 89. 422. — [11]) Katechismus der Schamanen, v. C. F. Neumann, in Illgens Zeitschr. IV, 1. S. 66. — [12]) Burn. 277. — [13]) Burn. 335. 275. — [14]) Burn. 320. 321. — [15]) Tennent, das Christenthum in Ceylon, 106. — [16]) Burn. 299 ff. — [17]) Lassen, Ind. Alt. II, 228 ff; Foe-K. K. 26. — [18]) Lassen, II, 423. — [19]) Burn. 278. — [20]) Wilson, Theater d. H. I, 234. — [21]) Burn. 278; Foe-Koue-Ki, 111. — [22]) Spiegel, in d. Allg. Monatschrift, 1852, S. 559. — [23]) Yvan, im Ausland, 1846, S. 700. — [24]) Schott, a. a. O. 192. — [25]) C. F. Neumann, im Ausland, 1846, S. 56. 68; Huc u. Gabet, ebend. 1850, S. 631. — [26]) Ausland, 1850, S. 630 ff; 1846, S. 68; 1847, S. 1068. — [27]) Ausland, 1850, 629 ff. — [28]) Burn. 279; Foe-K. K. 67. 123. — [29]) Tsing-tu-uen, bei Schott, 225. — [30]) Ebend. 254. — [31]) Ebend. 241.

§ 172.

Da der buddhistische Kult nicht einer wirklichen Gottheit, sondern eigentlich nur einer Idee gewidmet ist, und alles geistliche Thun und Leben aus der Erkenntniss der Wahrheit von selbst folgt, so ist die einzige kirchliche Thätigkeit die Belehrung. Diese kirchliche Lehrthätigkeit unterscheidet sich aber von der der Brahmanen nach zwei Seiten hin. Einmal ruht sie nicht wie diese auf heiligen Offenbarungs-Urkunden, die nur durch ein ernstes und dauerndes Studium eröffnet werden, sondern auf dem einfachen menschlichen Bewusstsein jedes Einzelnen; die Wahrheit braucht hier nicht in der Tiefe gesucht zu werden, sie liegt überall offen zu Tage; das Elend des Daseins verbirgt sich nicht, es braucht nicht durch gelehrte Forschungen erkundet zu werden. Der Mensch bedarf also nicht einer tiefgehenden Unterweisung, sondern nur einer Anregung; es braucht sein Auge nur auf den richtigen Punkt hingelenkt zu werden, und er sieht sofort alles von selbst. Während wir daher bei den Brahmanen ein jahrelanges ernstes Studium finden, ist hier nur eine ganz leichte, volksthümliche, keines tieferen Forschens bedürfende Belehruug; kurze, leicht fassliche Sätze, Sitten-

sprüche und einfache Lebensregeln bilden den einzigen Inhalt dieser Lehre. Die Geistlichen sind daher auch nicht die Vertreter einer höheren Wissenschaft, sie haben nur einen sehr einfachen Gedanken praktisch in ihrem Leben darzustellen; sie sind daher meist sehr unwissend, im Gegensatz zu den meist hochgebildeten und gelehrten Brahmanen.

Zweitens gehört hier die Erkenntniss nicht einem Stande allein an. Alle Menschen sind in dieser Weltanschauung von Natur einander gleich; keiner hat vor dem andern etwas voraus; alle sind zur Erkenntniss der Wahrheit berufen. Das ganze Volk muss darum belehrt werden, und eigentlich sollte es ja ganz in die Geistlichkeit aufgehen. In alten Zeiten zogen Wanderprediger im Lande umher und belehrten in Städten und Dörfern das Volk; das war unter den Brahmanen unerhört. Alle fünf Jahre wurde das Volk jeder grösseren Gemeinde versammelt und die wesentlichen Lehren und Vorschriften ihm vorgetragen.[1]) Die grosse Einfachheit der in ihrem verneinenden Wesen sehr inhaltsarmen Lehre bedurfte einer häufigeren Belehrung nicht. Auch Inschriften auf Säulen dienten dem Zweck der Volksbelehrung.[2])

Folgerichtig war die Belehrung auch nicht auf ein einziges Volk beschränkt, sondern hatte die Menschheit zu ihrem Gebiet. Nicht eine Kaste, nicht der Indier, sondern der Mensch soll die Nichtigkeit alles Daseins erkennen und in dieser Erkenntniss die Weisheit erlangen. Nach dem Beschlusse des dritten allgemeinen Concils [246 vor Chr.] sollen Sendboten ausgehen in alle Welt und lehren allen Völkern des Erdkreises die beseligende Lehre der Nichtigkeit.[3]) Dieser Gedanke des Universalismus und der Missionen ist in der bisherigen Entwickelung des Heidenthums etwas ganz Neues, war vorher auch ganz unmöglich. Die Wilden wissen von der Menschheit noch gar nichts; die Chinesen wissen nur von sich als der wahren Menschheit; sie begreifen nur das Fertige; die wahre Menschheit kann nicht erst werden, sondern sie muss schon sein, muss eine bestimmte Gestalt haben, und diese ist eben die des chinesischen Staates; die Völker ausser China gehören nicht zur wirklichen Menschheit, sonst hätte ihnen der Himmel auch Chinas Bildung gegeben; da aber China und der Himmel keine Geschichte haben, so kann es auch beider Aufgabe nicht sein, die Barbaren allmählich in das chinesische Bewusstsein hineinzuziehen; denn dann wäre ja eben das Himmelreich noch nicht fertig; in China aber ist alles von Hause aus fertig. Bei

den Brahmanen aber sind Missionen noch weniger denkbar. Die Menschheit ist da in verschiedener Vollkommenheit aus dem göttlichen Urkeime herausgewachsen, und das Volk Gottes kann seine natürlichen Vorzüge keinem andern Volke mittheilen; aus dem Çudra und aus dem Fremdling kann so wenig ein Brahmane werden, wie aus der Distel ein Feigenbaum werden kann; was hilft alle Erkenntniss dem, der nicht berufen ist? Bei den Brahmanen ist es darum ein lästerlicher Frevel, die göttliche Wahrheit dem Unberufenen mitzutheilen, — bei den Buddhisten ist es heiligste Pflicht, und sie sind das einzige heidnische Volk, welches den Gedanken erfasste, durch friedliche Missionen die ganze Menschheit zu einem Bewusstsein zu bekehren. Es ist diess wieder einer der vielen Berührungspunkte des Buddhismus mit dem Christenthum. So ist es gekommen, dass der Buddhismus an Zahl seiner Bekenner bald alle übrigen heidnischen Religionen weit überflügelte, und dass er ganz allein in der Geschichte des Heidenthums nicht eine Religion eines Volkes, sondern eine Religion der Menschheit geworden ist; Indier, Chinesen, Malaien und Mongolen reichen in dem Bekenntniss der Nichtigkeit alles Daseins einander die Hände.

In den Klöstern finden regelmässige Vorlesungen und Erläuterungen der Gesetze statt;[4]) das Lesen der Sutra ist den Geistlichen vorgeschrieben;[5]) indess sind die Sutra keineswegs als die wahre Quelle der Erkenntniss zu betrachten, sind nicht Offenbarung; sondern jeder Mensch braucht nur einfach in sich selbst und ins Leben zu schauen, so hat er unmittelbar die Wahrheit.

Çakjamuni erklärte wiederholt, dass seine Lehre für alle Menschen bestimmt sei.[6]) „Wer ein alle Wesen rettendes Herz besitzt, der fühlt den Drang, sie alle und nicht sich allein [zum Heil] hinüberzuführen... Jeder denke: wenn Andere von dieser Lehre erfahren, so will ich mich freuen, als ob ich selbst sie erst kennen lernte; wenn Andere nichts von ihr wissen, will ich mich betrüben, als brächte es mir selber Unglück. Gross ist unser Verdienst, wenn es uns gelingt, mehrere Seelen zu retten; grösser noch, wenn wir bewirken können, dass die durch uns Ermuthigten wieder Andere ermuthigen und die Lehre ins Unendliche fortpflanzen. So kann die Lehre vom Heil einst alle Welt umfassen, und alle Wesen im Ocean des Jammers können gerettet werden... Der Mensch, den ich ermuntert, das Heil zu erstreben, wird als Buddha unzählige Wesen hinüberführen; und dazu bin ich einst die Veranlassung gewesen."[7]) Der immer neue Wurzeln schlagende indische Feigenbaum ist ein Bild dieser Missionsthätigkeit.

Der geringe Umfang der Buddhalehre und ihr mehr negativer als positiver Charakter gestattete eine gewisse Geschmeidigkeit bei ihrer Verbreitung; sie trat anderen Religionen nicht mit starrer Festigkeit und scharfer Ausschliesslichkeit gegenüber, sondern fügte sich biegsam ihnen an. Lernt der Mensch durch die rechte Erkenntniss erst die Nichtigkeit alles Daseins kennen, so wird er das Interesse an positiven Lehren schon von selbst verlieren. In China lehrten die Buddhisten: „was Foe gelehrt hat, ist von der Lehre des Kong-tse nicht verschieden; der Name allein ist ein anderer," und die Buddhalehre ergänzt nur jene, denn „die Lehre des Kong-tse ist nur für dieses Leben berechnet, sie befreit also nicht von der Seelenwanderung; die Buddhalehre aber ist auch für jenes Leben und befreit von der Seelenwanderung."[8])

[1]) Burnouf, 194; Lassen, Ind. Alt. II, 268. — [2]) Lassen, Ind. Alt. II, 256 etc. — [3]) Ebend. II, 229. 234 etc. 441. — [4]) Kat. d. Sch. S. 47. — [5]) Ebend. 48. — [6]) Burn. 198. 199. — [7]) Tsing-tu-uen, bei Schott, 247. 255. 256. — [8]) Tsing-tu-uen b. Schott, 223. 225. 227.

§ 173.

Das Ziel des frommen Lebens, des Kultus, das Heil, ist eine immer grössere Aufhebung der sinnlichen Einzelheit, eine durch viele Stufen hindurchgehende Befreiung von den Banden des wirklichen Daseins und seinem Schmerze; und der Mensch gelangt dazu durch die höchste Erkenntniss und Weltentsagung, wenn nicht schon in seinem ersten Leben, so doch durch die Läuterungen der Seelenwanderung, die um so länger sich wiederholt, je weniger fromm der Mensch ist.[1]) Auf der höchsten Stufe menschlicher Vollkommenheit in dem irdischen Leben, die sich in der Würde der Arhat offenbart, ist der Mensch von den Fesseln der Naturnothwendigkeit befreit, das natürliche Dasein und die Wirklichkeit überhaupt hat für ihn kein Recht, keine Geltung mehr, und ihre innere Nichtigkeit und Unwahrheit wird von dem Erkennenden nicht bloss gewusst und ausgesprochen, sondern auch thatsächlich dadurch bekundet, dass er ihre Gesetze und ihre Macht nicht mehr als zu Recht bestehend anerkennt, sie durch seine willkürliche Willensmacht durchbricht, mit der Natur spielt, das Wirkliche als nicht wirklich, als unwahr aufzeigt; — diess ist der Grund der den höchsten Weisheitsstufen zugeschriebenen Wundermacht, die hier also eine ganz andere Bedeutung hat als bei den Brahmanen. Bei diesen ist sie der positive Beweis der in dem Frommen waltenden Brahmamacht über die Creatur, bei den Buddhisten hat sie einen verneinenden Charakter, hat nur die Unwahrheit,

die Haltlosigkeit des Daseins zu zeigen, welches dem gewöhnlichen Bewusstsein als fest und wahr gilt. Diese Wundermacht wendet der fromme Weise dazu an, den Schmerz des Lebens den Menschen zu erleichtern. Dieses Thema wurde besonders später der spielenden Phantasie ein sehr ergiebiges Feld.

Die höchste Stufe, die der Mensch zu erstreben hat, ist die Buddha-Würde; wer ihrer theilhaftig wird, ist dem Wechsel der Gestalten und der Seelenwanderung entnommen; „in Buddha, der die Bedingungen des Geborenwerdens und Sterbens vernichtet hat, nimmt das Sterben ein Ende; von Allen, welche dieser Buddhawürde noch nicht theilhaftig geworden, giebt es Keinen, der nicht dem Tode unterworfen wäre.“ 2) Die Buddhawürde ist nur errungen, nicht ursprünglich einem Wesen eigen; ein Buddha ist nicht ein Gott, der sich in die Welt herabsenkt und seiner Gottheit sich entäussert, sondern er ist ein Mensch, der sich, der Welt entsagend, über die Schranken des natürlichen Seins emporgeschwungen hat; „alle Buddha's sind es wahrhaft geworden.“ 3) Bei den Brahmanen werden die Götter zu Menschen, bei den Buddhisten die Menschen gewissermassen zu Göttern; dort geht die Lebensbewegung des Alls vom Centrum nach der Peripherie, von oben nach unten, hier von unten nach oben, von der Peripherie zum Centrum; aber das Centrum ist hier gleich Nichts.

Alle Menschen sollen Buddha's werden; aber es gelten auch in den höchsten Kreisen nach späterer Lehre noch Rangunterschiede; Çakjamuni ist gegenwärtig der höchste Buddha, gewissermassen der Schutzgeist seines Volkes, aber nicht ein Gott; — viele tausend gleich grosse Buddha's gingen ihm voran und werden ihm noch folgen; 4) die belehrende und leitende Thätigkeit Çakjamuni's ist eben nur über die Gränzen des irdischen Lebens hinaus erweitert, bleibt aber dennoch rein menschlich, und Buddha wird dadurch ebenso wenig zu einem Gott, als es etwa ein Schutzheiliger ist. Endlichkeit und Vergänglichkeit ist das Wesen alles Daseins, auch Buddha's selbst.

Zunächst unter dem höchsten Buddha wurden später die Bodhisattva gesetzt, welche die höchste Erkenntniss errungen haben und als hilfreiche Schutzgeister in den höchsten Geistlichen wiedergeboren werden, um „alle Menschen ohne Ausnahme der Buddhawürde theilhaftig zu machen.“ 5) Der Dalai-Lama in Tübet gilt als eine solche menschliche Wiedergeburt eines Bodhisattva, seltener und inconsequent als eine Geburt des Çakjamuni selbst. 6) Die brahmanischen Avataren [S. 271. 337]

liegen augenscheinlich diesen Menschwerdungen der Buddhageister zu Grunde.

Von Wundern wissen die Buddhaschriften viel zu erzählen, meist mit dem gewöhnlichen Charakter des Maasslosen. Die höchsten Geistlichen, die Arhat, müssen jede Gestalt annehmen können, müssen auch die leisesten Töne hören, die Gedanken Anderer und ihr Leben vor ihrer Geburt erkennen und auch die entferntesten Dinge sehen, das Vergangene und das Zukünftige schauen.[7]) Die frommen Bhikschu können sich verwandeln, „können einen einzigen Leib in 100,000 vervielfältigen und diese dann wieder in einen verwandeln, — [ein sehr beliebtes Bild], — können im Raume fliegen durch Berge und Felsen hindurch, ins Wasser und in die Erde sich senken;“ wenn ein Bhikschu Wunder thut, erbebt jedesmal die Erde.[8]) An den Zauberkräften nehmen auch die geistlichen Frauen Theil.[9]) — Die Sutras betrachten die Wunder als ein wichtiges Mittel, der Lehre Eingang zu verschaffen; „die durch eine übernatürliche Macht bewirkten Wunder ziehen schnell die gewöhnlichen Menschen an.“[10]) Von Çakjamuni selbst erzählen die heiligen Schriften viele phantastische Wunder. Buddha, mit den Brahmanen einen Wettkampf eingehend, der vor vielen 100,000 Menschen stattfindet, sendet den Boten, der ihn auf den Schauplatz abholt, durch die Luft zurück, löscht das in Flammen stehende Gebäude durch seinen blossen Willen, lässt ein die ganze Welt erleuchtendes Licht erscheinen, macht durch Aufstampfen mit dem Fusse ein Erdbeben, Lotosblumen fallen aus der Luft, und himmlische Harmonien ertönen, Strahlen gehen von seinem Körper aus; er verschwindet plötzlich von seinem Sitze und erscheint schwebend in der Luft, sitzend, gehend, stehend, liegend, bunte Strahlen um sich ausbreitend; von dem untern Theile seines Körpers gehen Flammen, von dem oberen Regen aus, einem Verstümmelten setzt er die abgehauenen Hände und Füsse wieder an, u. s. f. Zuletzt erscheinen lauter sitzende Buddha's neben und über einander bis zum Himmel empor. Buddha fordert nun die Brahmanen auf, ein Gleiches zu thun; da stösst immer Einer den Andern an: Geh du, du bist an der Reihe; aber Keiner erhebt sich. Da verschwindet das Gebäude, unter welchem sie sitzen, und sie werden von einem Platzregen überschüttet, während die um Buddha Versammelten ohne Regen bleiben; die Brahmanen fliehen.[11])

Die Seelenwanderung wird in den Buddhaschriften mehr als anerkannt betrachtet als begründet. „Wie ein Spiegel, abgewischt und gereinigt, klar wird, und die Gegenstände in ihm deutlich zum Vorschein kommen, so kommt auch, wenn die Leidenschaft gänz-

lich beseitigt ist, und man nach dem Gesetz der Nichtigkeit wandelt, die Erinnerung an die frühere Existenz." [12]) „Dem Menschen wird hienieden vergolten, was er in einem früheren Dasein gethan." [13]) „Der Mensch stirbt eigentlich niemals. Die Seele nimmt in einem Körper ihre Behausung und belebt ihn eine Zeit lang; diess nennt man geboren werden und leben; sie verlässt den Körper wieder, diess nennt man Sterben. Das Kommen und das Gehen der Seele sind Wirkungen früherer Ursachen, Vergeltung für Thaten; ist die Vergeltung für ihre früheren Thaten erschöpft, so wird die Hülle zerstört, und unsere Seele wird von der Vergeltung für die Thaten dieses Lebens in eine andere Wohnstätte getrieben; diess ist Naturgesetz; um aber der Seelenwanderung entrückt und von allem Jammer erlöst zu werden, bewerbe sich der Mensch um das Heil." [14]) Auch die Verschiedenheit der Kasten wurde anfangs aus der Seelenwanderung erklärt. [15]) — Die Seelenwanderung wird auch auf das Thierreich ausgedehnt wie bei den Brahmanen; ein buddhistisches Volk z. B. war vorher ein Schwarm wilder Bienen; böse Menschen werden Schlangen, Skorpionen etc., weniger böse werden Elephanten u. a. [16])

Mit der Lehre von der Seelenwanderung verbindet sich auch die aus der Brahmalehre entnommene Vorstellung von mehreren Höllen, [17]) und in den mehr gemischten Lehrsystemen die eines wonnigen Himmels für die Guten. In letzterer ergeht sich besonders der tübetische und chinesische Buddhismus, malt die Zukunft mit den lockendsten Farben, ein Leben in beständiger Jugend in einem Paradiese voll Gold und Edelsteinen, die Luft mit Wohlgerüchen gefüllt und wonnevollen Harmonieen, die silbernen Bäume voll kostbarer Früchte, die Menschen wachsend aus Lotosblumen u. s. w.; [18]) diess sind aber fremdartige Verunstaltungen der reinen Lehre, die selbst in China und Tübet von den tiefer Erkennenden entschieden verworfen werden; „es giebt nur ein Paradies des Herzens; ausser ihm ist keins." [19])

„Alle Menschen können Buddha's werden; das Ziel aller ist die Buddhawürde;" [20]) dann haben sie die höchste Erkenntniss und Macht, und sind der Qual der Seelenwanderung entnommen; sie wirken als geistige Mächte für das Wohl der Menschen, dem Çakjamuni an Rang völlig gleich. [21]) — Buddha's Schutzwalten wird bisweilen mit einem Anfluge von brahmanischem Pantheismus als ein Einwohnen desselben in dem Menschen vorgestellt; „Buddha's Herz wohnt in allen Wesen und lässt sich darum aus den Wesen ziehen wie der Rahm aus der Milch." [22])

An den Gedanken steigender Vollkommenheit der Frommen

schliesst sich die Vorstellung von Schutzgeistern an, welche ursprünglich Menschen, nachher zu höheren Stufen der Vollkommenheit aufgestiegen, den Menschen beistehen; — oft werden, in Erinnerung an die brahmanische Gotteslehre, drei höhere Geister, — niedriger als Buddha, — besonders hervorgehoben.[23]) Die höchsten dieser waltenden und helfenden Geister sind die Bodhisattva, d. h. „das Wesen der Erkenntniss Besitzende," welche aber von der Seelenwanderung noch nicht befreit sind, vielmehr zum Segen der Menschen wieder geboren werden. Es ist die Durchgangsstufe zur eigentlichen Buddhawürde.[24]) — In dem tübetischen und mongolischen und ähnlich im chinesischen Buddhismus finden sich auch mächtige böse Geister, die zur Sünde versuchen, also Widersacher des Buddha sind, die Mara oder Schimnu, (chinesisch Schin);[25]) diess gehört unzweifelhaft den schamanischen Beimischungen zu der reinen Buddhalehre an, die davon nichts weiss.

Die Menschwerdung der höheren Geister ist nichts anderes als eine Seelenwanderung, deren Zweck ein erlösender ist. Der Lamaismus hat diese Seite des Buddhismus besonders entwickelt. Wenn ein Bodhisattva von einer Mutter empfangen und wenn er von ihr geboren wird, entsteht ein grosses Erdbeben, ebenso wenn er in den Himmel zurückkehrt.[26]) Diese Menschwerdungen spielen besonders in Tübet eine wichtige Rolle. In Tübet sind eigentlich immer zwei geistliche Oberhäupter, in deren jedem ein Bodhisattva Mensch wird; der eine dieser sich verkörpernden Geister steht höher als der andere, und ist zwar nicht Çakjamuni selbst, aber mit ihm in engster Verbindung. Beide Oberhäupter weihen einander gegenseitig; der politisch bedeutsamere ist der Dscha-mtso-Lama, [tübetisch = Weltmeer der Lama], bekannter unter dem gleichbedeutenden, halbmongolischen Namen Dalai-Lama. Die weltliche Herrschaft der Oberlama schreibt sich erst von der Anordnung des Mongolenherrschers Kubilai her, der 1253 Tübet eroberte.[27]) Auch das geistliche Oberhaupt vieler Lamaklöster gilt als ein menschgewordener Bodhisattva. Bei dem Tode eines Ober-Lama wurde sonst die neue Verkörperung des waltenden Bodhisattva durch eine Art Orakel verkündigt; ein Regenbogen oder ein anderes Zeichen zeigte den Weg zu dem Orte, wo der Schutzgeist wieder Mensch geworden. Der bezeichnete Mensch musste sich einer Prüfung unterwerfen, und den Beweis seiner Einheit mit dem Gestorbenen führen, indem er dessen Bücher, Geräthschaften etc. aus anderen herausfinden, oder Angelegenheiten, die jenem bekannt waren, wissen musste. Bei der Wahl des Dalai-Lama verfährt man jetzt viel einfacher; es werden die Namen einer

Anzahl in der Todesstunde des letzten Lama geborenen Knaben in ein goldenes Gefäss geworfen, und nach einem Gebete wird im Beisein des chinesichen Statthalters der Name des neuen Lama herausgeloost; es werden nur Kinder von solchen Familien in die Wahl gezogen, welche die chinesische Regierung begünstigt; die Blutsverwandten der hohen Lama sind ausgeschlossen.[28]) Dieses Lamasystem ist nur in Tübet und in dem davon abhängigen mongolischen Buddhismus, und weder in China noch in andern Ländern. Schon lange ist dasselbe in entschiedenem Sinken und gilt vielfach nur noch als politische Handhabe der chinesischen Herrschaft. Die Lama selbst sind nicht immer die Gläubigen. Die Missionäre Huc und Gabet reisten zwei Wochen lang mit einem achtzehnjährigen Oberlama, dem seine steife Würde sehr schwer wurde; die Gläubigen fielen vor ihm auf die Knie; er plauderte aber lieber im Zelte gemüthlich und heiter mit den „Lama des Westens;“ wenn man ihn über seine Menschwerdung befragte, wurde er roth und sagte: „sprecht mir nicht von diesen Dingen, ihr macht mich traurig.“[29])

[1]) Burnouf, I, p. 152. 521; Schmidt, Ssanang Ssetsen, p. 439. — [2]) Ssan. Ssetsen, p. 243; Nouv. Journ. As. VII, p. 177. — [3]) Bei Schmidt, Ss. Ss. p. 309. — [4]) Schmidt, Forsch. S. 171. 179; Foe-Koue-Ki, p. 196. — [5]) Bei Schmidt, Ss. Ssetsen, S. 419. 439 etc. 302 etc.; Foe-K. K. p. 134 etc.; Schott, a. a. O. 169. 170. — [6]) Schmidt, Ss. Ss. p. 414. 233 etc. 257; desselben Forschungen, S. 209; Foe-K. K. p. 118; Schott, 185 ff. — [7]) Burn. I, p. 294; Foe-K. K. 30. 32. 94. 207. — [8]) Foe-K. K. 217. — [9]) Wilson, Theater d. H. II, 111. — [10]) Burn. 195. — [11]) Burn. 153. 164. 171—185. 195. 262. — [12]) Sutra der 42 Sätze, v. Schiefner, a. a. O. p. 71. — [13]) Bei Schott, a. a. O. 224. — [14]) Tsing-tu-uen, bei Schott, 250. — [15]) Burn. 211. — [16]) Tsing-tu-uen, b. Schott, 257. 271. 276. — [17]) Burn. 201; Foe-K. K. 296; Tsing-tu-uen, bei Schott, 230. 245. — [18]) Pallas, histor. Nachr. II, 64; Schott, 211 ff.; 226. 236. 239. — [19]) Tsing-tu-uen, bei Schott, 230. — [20]) Ebend. 248. — [21]) Burn. 199. 201 ff.; Foe-K. K. 120. — [22]) Ein mongolischer Katechismus bei Schott, S. 163. — [23]) Schott, 200. — [24]) Burn. 109. 110; Foe-K. K. 9. 10. 20. 65. 67. 120 ff. — [25]) Klaproth im Foe-K. K. 247; Schott, S. 166. 271. — [26]) Klaproth im Foe-K. K. 217. — [27]) Schott, S. 192; Neumann, im Ausland, 1846, S. 51. 52. — [28]) Schott, 198; Huc und Gabet, im Ausland, 1850, S. 630. — [29]) A. a. O. 630.

§ 174.

Ein Fortleben des Menschen nach dem Tode wird also zwar in der Form der Seelenwanderung aus der Brahmalehre herübergenommen, und es werden die verschiedenen Naturanlagen und Schicksale des Menschen in dem gegenwärtigen Leben aus dieser Vorstellung hergeleitet,[1]) — aber wie schon in der Brahmalehre die Seelenwanderung ein untergeordneter und vorübergehender Zustand war, und eigentlich als eine Strafe für die Unfrommen betrachtet wurde, so gilt dieselbe im Buddhismus noch viel mehr

als ein unvollkommener, vorübergehender, nur den Unweisen treffender Zustand, hat zum Ziele die Erreichung der höchsten Erkenntniss und Sittlichkeit und damit zugleich das Eingehen in das Nirvâna, das reine Nichtsein, in das vollkommene Verlöschen in Nichts. Das innere Wesen der Welt ist die Nichtigkeit, und dieses Wesen muss zuletzt durch alles unwahre Dasein hindurchdringen, muss alle Formen des Seins von sich abstreifen; und wie in der Brahmalehre alle Weltentwickelung zu einer Auflösung in das eine Brahma hinführte, so muss im Buddhismus alle Entwickelung zur Auflösung in das Nichts hinführen; denn alles ist aus dem Nichts entstanden und alles wird zunichte; der Strom des Lebens rauscht der Vernichtung zu, und zuletzt wird alles, wie es am Anfang war, — die grosse Ruhe des Nichts. Mit der Geburt ist auch der Tod gegeben, und die Wahrheit alles Lebendigen liegt darin, dass sein Pulsschlag dem ewigen Tode entgegenschlägt. Alles Leben ist ein Sterben, alles Wachsen ein Verfaulen; abwärts strömen des Daseins Wellen; jede folgende Periode des Weltenlebens trägt kenntlicher die Züge des Todes und immer hastiger eilt es der Vernichtung zu. Der Thor nur hält die Dinge für bestehend, und alle Weisheit ruht in der Erkenntniss, dass alles nichtig und eitel, alles ein flüchtiger Schaum, ein trügerisches Schattenbild ist.

Mag immerhin die Buddhawürde ein glänzendes Ziel menschlichen Strebens sein; auch jeder Buddha verfällt dem grossen Schicksal, und es kommt der Tag, wo auch diese Herrlichkeit zerstiebt, und der Buddha eingeht in das grosse Nichtsein.

Alles Weltleben geht abwärts, verliert immer mehr seine Vollkommenheit; mochte auch, nach einer späteren Sage, das Leben der ersten Menschen so viele Jahre dauern, als die Zahl der Regentropfen betragen würde, wenn es auf der ganzen Erde drei Jahr lang ununterbrochen regnete, — nach Andern dauerte es 84000 Jahre, so sinkt doch in den folgenden Geschlechtern die Lebensdauer immer mehr, und das letzte Menschengeschlecht wird nur noch 10 Jahre alt, worauf die gegenwärtige Welt untergeht.[2]) — „Jeder Buddha hinterlässt, wenn er in das Nirvana eingeht, ein Gesetz, welches den folgenden Geschlechtern verkündigt wird; dieses Gesetz zerfällt in drei Stufen: die vollkommene, die scheinbare und die letzte; wenn die letzte vergangen ist, werden die Menschen dumm werden und dem Bösen nachhangen; und ihre Lebenszeit wird von einigen 100,000 Jahren so verkürzt, dass die, welche des Morgens geboren werden, des Abends wieder sterben.“[3])

„Der Sansâra [die wirkliche Welt] ist seiner Wesenheit nach leer, seiner Form nach trügerisch, seinen Wirkungen nach verderblich; Nirvâna ist auch seiner Wesenheit nach leer, aber er vernichtet jede Täuschung und befreit von allem Übel.“[4]) Nirvâna bedeutet an sich das Auslöschen, wie eines Feuers, ein spurloses Verschwinden eines vorher Vorhandenen.[5]) „Der ganz vollendete Buddha, nachdem er alle Pflichten eines Buddha erfüllt, wurde, gleichend einem Feuer, dessen Nahrung aufgezehrt ist, ganz vernichtet in das Element des Nirvana, wo nichts mehr übrig bleibt von dem, was die Existenz ausmacht.“[6]) Die letztere Formel kehrt oft wieder, oder wechselt mit ähnlichen ab, wie: „wo nichts von den Elementen der Existenz übrig bleibt, — wo kein Einzeldasein mehr ist, — wo Form, Gefühl, Gedanke, Erkenntniss aufhören,“ die absolute Leere.[7]) Einige weniger consequente Sekten und Schulen fassen zwar das Nirvana auf laxere Weise als einen Zustand ungestörter, unbewegter Ruhe; aber die klareren und strengeren Richtungen lehren mit entschiedener Sicherheit, dass der Mensch am Ziele seines Lebens in die unendliche Leere versinkt, in die ewige Vernichtung; und diese Vernichtung ist ein Gewinn, ist das höchste Gut, weil sonst der Mensch fort und fort die Gestalten der Natur durchlaufen müsste, und besser als dieses ist das Garnichtsein.[8]) Ein individuelles ewiges Fortleben nach dem Tode kann auf dem Standpunkte der objectiven Weltanschauung nur auf den unteren Stufen Geltung haben, wo die Welt überhaupt nur unter der Form der Individualität erfasst ist; ein Fortleben der freien Persönlichkeit aber gehört dieser Weltanschauung überhaupt nicht an.

[1]) Burnouf, I, 195. 414 etc. — [2]) Schmidt, Forsch. S. 182; Ss. Ssetsen, S. 302. A. Rémusat, mel. posth. p. 103; Foe-Koue-Ki, p. 352. — [3]) Annalen der Sui v. Neumann in Illgens Z. III, 2, 126. — [4]) Mongol. Katech. b. Schott, 171. — [5]) Burn. 589. 18; vgl. Schott, 170. — [6]) Burn. 590; vgl. 78. — [7]) Burn. 389. 592. 509. 519. — [8]) Bourn. 442.

Zweiter Abschnitt.

Wissenschaft. Arbeit. Kunst.

§ 175.

Der Buddhismus hat in Beziehung auf die Wissenschaft noch grössere Hemmnisse als das Brahma-Bewusstsein. Entschwand diesem auch das Interesse an der Welt, so blieb doch ein um so höheres Interesse an Gott; es war ein positiver Mittelpunkt des

Daseins da, und alle einzelnen Dinge auf denselben zu beziehen, war von hoher Bedeutung; der Brahmane vertieft sich gern in das Übersinnliche, und sein Geist beschäftigt sich viel mit den Gedanken über das Göttliche, über den Ursprung der Welt, über die Rückkehr aller Dinge zu Gott etc. Der Buddhist aber entbehrt dieses Mittelpunktes; alles Theologische fällt aus dem Bereiche des Denkens fort, nur das Einzeldasein bleibt übrig; aber aus diesem blickt überall der Schmerz ihm entgegen, überall stösst ihn das Elend zurück; es ist nichts da, in was er sich mit Freude vertiefen könnte; nur zu klagen vermag er über die Welt, nicht sie mit ernstem Eifer zu erforschen; alles, was er an ihr erkennt, ist ja nur Elend. Der Buddhist hat darum kein Interesse für die Wissenschaft. Sehr reich zwar ist seine Litteratur, und alle Klöster fast haben ihre Bibliotheken, aber der Inhalt sind meist nur Betrachtungen über die Nichtigkeit aller Dinge, sittliche Regeln und Disciplinar-Vorschriften für die Geistlichen, — oder phantastische Träumereien über die Himmel und die Buddha's. Die Litteratur, die uns übrigens noch spärlich bekannt ist, hat auch in der Sprache das nationale Element abgestreift; der ursprünglichen Sanskritsprache haben sich später die Sprachen aller der Völker beigesellt, welche dem Buddhismus huldigten.

Was uns von philosophischen Schriften genannt wird,[1]) ist uns zu wenig bekannt, um darüber hinreichend urtheilen zu können; sie scheinen aber wenig mehr als vereinzelte Bemerkungen zu enthalten; eine wirkliche Philosophie ist hier kaum möglich, denn alle Philosophie begreift das einzelne Sein nur in dem unbedingten einigen Sein; der Buddhismus aber verneint dieses Sein ausdrücklich; zerrissen wie die wirkliche Welt kann auch nur die Gedankenwelt der Buddhisten sein; wo kein Gott ist, ist auch keine Philosophie. Das Denken, welches durch die Schale des Daseins hindurchdringt, findet hier keinen Kern, sondern nur hohle Leere. Das Nichtsein ist alles Seienden innerstes Wesen; die Philosophie begreift aber nur das Sein; „alle Systeme der Denker sind eitel,“[2]) denn das Nichtige ist ihr Inhalt; wozu also denkend forschen?

Die Geschichte scheint die einzige Wissenschaft zu sein, welche von den Buddhisten mit Liebe gepflegt wurde, im Unterschiede von den Brahmanen. Der Buddhismus stammt nicht wie das Bramanenthum aus grauer Urzeit, sondern ist durch eine geschichtliche That geworden; und er hat eine geschichtliche Aufgabe, — er will die Menschheit sich unterwerfen. Der Brah-

mane wird in seine Idee hineingeboren, der Buddhist muss sich erst zu ihr bekehren; sie hat einen bestimmten geschichtlichen Anfang und ein geschichtliches Ziel. Daher interessiren sich die Buddhisten viel mehr als die Brahmanen für die Geschichte. In Schriften und Inschriften haben sie Geschichte aufbewahrt; und sie sind die einzigen indischen Quellen für ihres Volkes Geschichte, wiewohl der sagenhafte Charakter auch hier vorwaltet.

Das zu den heiligen Schriften gehörige Buch Abhidharma[3]) wird als buddhistische Philosophie betrachtet; es scheint aber mehr theologische Erörterungen, als wirkliche philosophische Gedankenentwickelung zu enthalten. Es werden auch verschiedene philosophische Schulen genannt;[4]) die älteste derselben, die der Suabhavikas, scheint nach den unzureichenden Nachrichten mit der bramanischen Sankhya-Philosophie im Wesen eins zu sein, als deren Consequenz die Buddhalehre zu betrachten ist [S. 428]; es ist uns aber über diese Schulen noch zu wenig bekannt, um über die Selbstständigkeit der buddhistischen Philosophie urtheilen zu können. Es scheint wohl, dass sie durch den geistigen Kampf mit den Brahmanen die Disputirkunst bedeutend entwickelt habe, ob sie aber darüber viel hinausgekommen, ist sehr zweifelhaft.

Die Geschichtschreibung beschäftigt sich natürlich vorzugsweise mit dem Leben des Buddha und mit der Entwickelung seiner Kirche; und die ältesten Sutra sind darin ziemlich nüchtern und besonnen, und erst später ergeht sich zügellos die dichtende Sage. Der dem Buddhismus auf Ceylon angehörige Mahavansa[5]) ist das bedeutendste indische Geschichtswerk. Was vor Çakjamuni geschah, ist natürlich auch in den buddhistischen Erzählungen Sage. König Açoka (seit 263 vor Chr.) liess geschichtliche Nachrichten und Gesetze auf Säulen und Felsen eingraben; die davon aufgefundenen sind für Indiens Geschichte sehr wichtige Anhaltspunkte.[6])

[1]) Lassen, Ind. Alt. II, 455. — [2]) Tsing-tu-uen, b. Schott, 258. — [3]) Burn. 40 ff.; 437 ff. — [4]) Csoma im Journ. of the As. Soc. of Beng. VII, p. 142 etc.; Burn. 441 ff. Hodgson, in Asiat. Res. XVI, 423 ff. — [5]) M. by Upham, III t.; M. by Turnour, I, 1837, Lassen, Ind. Alt. II, 12 ff. — [6]) Journ. of the As. Soc. of Beng. III, 105. 481. IV, 121; VII, 219. 435. 865; Lassen, II, 215 ff.; 257 f.

§ 176.

Die Industrie, natürlich nur den Laien angehörig, kann ebendesshalb von dem buddhistischen Geiste nicht gehoben worden sein; er ist ihr fremd, und duldet sie nur schweigend.

Anders verhält es sich mit der Kunst, die, nach einer Seite wenigstens, sich über die der Brahmanen erhoben hat. Die der Geschichte dienenden Künste, die Baukunst und die sie beglei-

tende **Bildhauerkunst**, müssen mit dem höheren Interesse, welches die Buddhisten für die Geschichte haben, auch höher als bei den Brahmanen entwickelt sein. Das Leben in grösseren klösterlichen Gemeinschaften, das Bedürfniss grosser Wohn- und Versammlungsräume musste nothwendig die Baukunst heben. Der neue Glaube, der sich seinen Boden erst erobern musste, leitete von selbst dazu, seinen geschichtlichen Siegen auch durch grossartige Bauten geschichtliche Denkmäler zu setzen. Die bedeutendsten Bauwerke Indiens sind von den Buddhisten erbaut oder ihnen nachgeahmt. Aber zur freien Schönheit gelangt weder die Baukunst noch die Bildnerei; jene geht völlig in das Symbol auf, und diese verwirft zwar die Unnatur der Göttersymbole, weil sie keine Götter, nur Menschen kennt, und bildet ihren Buddha in rein menschlicher Gestalt, aber der Gestalt fehlt der Geist, denn das Verlöschen des Geistes ist höher als seine Erscheinung.

Über die buddhistische **Musik** können wir noch nicht urtheilen. Die **Poesie** beschränkt sich, wie es scheint, auf die religiöse Sagendichtung; von anderen Dichtungen ist wenig bekannt; die trübe, entsagende Weltanschauung begünstigt sie nicht; den Geistlichen, also dem eigentlich geistigen Volke, ist das Lesen von „poetischen Werken und Romanen," wie sie China so zahlreich bietet, verboten. [1])

Die Baukunst nahm ihren Ausgang von den acht Behältern für die körperlichen Überreste Buddha's [S. 540], **Stupa** (Topen) d. h. Erhöhungen, in Ceylon **Dagops** genannt; Nachbildungen derselben finden sich in allen Buddhaländern, [2]) in und ausser den Tempeln. Die grösseren architektonischen, mit Quadern gebauten Nachbildungen, bis 320 Fuss Höhe, runde, dicke, oben kuppelförmig geschlossene, Reliquien oder andere heilige Dinge einschliessende Gebäude stellen zugleich das Bild des Alls in zwei verschiedenen Weisen dar; einmal ist die kugelförmige Kuppel ein Bild der Wasserblase, des allgemeinen Symbols der nichtigen Welt, — dann aber haben auch die ganz einfachen Gebäude wenigstens innerlich oft **neun** Stockwerke, die neun Weltstufen [S. 531] bezeichnend; oft sind sie ganz geschlossen, und sind also nur Grüfte oder Denkmäler, nicht Tempel. Später traten diese Stockwerke auch äusserlich mehr hervor, und es entstanden pyramidenförmige neun- oder dreizehnstöckige Thürme, wie sie jetzt besonders in China verbreitet sind; der bekannte Porzellanthurm von Nanking gehört auch hierher. Die dreizehn Stockwerke beziehen sich auf die Lebensperioden des Buddha bis zum Nirvana. Man stellte auch, besonders in

China, den Baum der Erkenntniss, unter welchem Buddha sass, architektonisch dar, entweder als einfaches Schirmdach auf einer Säule, oder man verband dieses Symbol mit dem Thurmbau, und gab jedem Stockwerk ein weit vorstehendes Schirmdach, in welches dann auch die frühere Kuppel überging.[3]) Man erbaute dergleichen Gebäude meist an Orten, die durch das Leben des Buddha oder durch ein anderes Ereigniss aus der buddhistischen Geschichte eine Bedeutung erlangt hatten. — König Açoka hat sich auch um die Ausbildung der Baukunst sehr verdient gemacht; er erbaute viele Stupa und Vihâra (Klöster);[4]) und auch in den nördlichen Ländern werden grossartige Klosterbauten erwähnt.[5]) Auf Ceylon wurden besonders grosse Bauten errichtet; der im zweiten Jahrh. vor Chr. erbaute „Eisenpallast", 225 Fuss hoch, und eben so viel unten im Geviert, hatte neun Stockwerke, in deren jedem 100 Zellen für die Geistlichen waren; in der Mitte war eine von Säulen getragene Halle mit reichen Bildwerken. Die Stockwerke gaben zugleich die Rangstufen der in ihnen wohnenden Geistlichen an. Das Gebäude stürzte aber bald zusammen und wurde nur theilweise wieder hergestellt.[6]) Von einem bald darauf erbauten grossen Stupa sind jetzt noch stattliche Überreste vorhanden.[7])

Auch Felsentempel wurden durch Buddhisten ausgehauen, zum Theil auch als Klöster dienend;[8]) diese Räume, als Versammlungsorte der geistlichen Gemeinde dienend, sind meist geräumiger als die der Brahmanen; und im Anschluss an die Kuppel- oder Blasenform der Stupa findet sich hier auch die Deckenform des Tonnengewölbes vor.[9])

Die Bildhauerei schafft wenig freie Gestalt; der sitzende, in sich versunkene, fast schlafende Buddha ist ihr Höchstes. Wo die Buddhalehre mit brahmanischen Elementen sehr getrübt ist, z. B. in China und Japan, da finden sich auch vielköpfige und vielarmige Ungestalten neben der rein menschlichen Bildung.[10])

[1]) Katech. d. Schamanen, S. 49. — [2]) Burn. 348. 349. 355; Foe-K.-K. 19. 55 ff. 91. — [3]) C. Ritter, in d. Monatsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1847, S. 13 ff.; Foe-K.-K. 91. 87. — [4]) Lassen, II, 265. — [5]) Foe-K.-K. 16. — [6]) Mahav. by Upham, I, p. 147 ff. Lassen, II, 421 ff.; 430. — [7]) Lassen, II, 423 ff. — [8]) Lassen, II, 514; Tennent, d. Christenth. in Ceylon, 15. 16; Journ. of the Roy. As. Soc. VIII, 34 ff. — [9]) Romberg u. Steger, Gesch. d. Bauk. I, 41. 63; Kugler Kunstgesch. 112. — [10]) Braam, Reise d. Gesandtsch. I. 247. 248. 266. 267; Yvan, im Ausland, 1846, S. 684.

Dritter Abschnitt.

Das sittliche Leben.

§ 177.

Die Sittlichkeit der Buddhisten muss sich vielfach anders gestalten als die der Brahmanen. Bei diesen beruhte alles Leben eigentlich in dem Urbrahma, das in allen Menschen waltet; der einzelne Mensch hatte da nur die Aufgabe, seine Einzelheit und Persönlichkeit zu verleugnen, sich an das einige Brahma hinzugeben. Im Buddhismus thut dagegen der Urgeist nichts, denn es ist keiner; alles Thun und Leben auf geistigem Gebiete ist in die Hand des Menschen gelegt, hat sich hier aus dem Centrum in die Peripherie gezogen. Bei den Brahmanen geht alles Leben wie beim Thier vom Herzen aus, dessen Pulsschlag auch in dem entferntesten Gliede wiedergefühlt wird; — bei dem Buddhismus ist alle Lebensentwickelung an die Aussenseite gedrängt; im Innern ist alles hohl und leer. Der Schwerpunkt des brahmanischen Systems ruht in Gott, der des buddhistischen im Menschen; dort waltet das theologische Denken, hier das praktische Wirken; bei den Brahmanen waltet die theoretische Lehre, bei den Buddhisten die Disciplin; das Dogmatische mit seinem dürftigen Inhalt tritt in den Hintergrund.

Aber das praktische Leben der Buddhisten wirft sich weniger auf das Gebiet der eigentlichen Sittlichkeit, als vielmehr auf das des Kultus. Der verneinende Charakter der ganzen Welt gestattet keine kräftige Entwickelung des sittlichen Lebens. Die Sittlichkeit will ja etwas schaffen, die Menschheit als eine in sich vernünftige Wirklichkeit darstellen; der Buddhismus aber will seinem Wesen nach nicht das Sein vernünftig gestalten, sondern will über das Sein hinausgelangen, von ihm befreit werden; er will nicht das wirkliche Sein bloss anders machen, er mag es überhaupt gar nicht, denn es ist durch und durch unrecht und böse. Unter dem eisigen Hauche des trüben Gedankens der grossen Nichtigkeit muss die lebendige Pflanzenwelt der Sittlichkeit verkümmern, kann nur eine niedrige, dürre Steppen-Vegetation erzeugen. Die buddhistische Sittlichkeit hat nothwendig einen verneinenden Charakter; Entsagung und Nichtwirken ist ihr eigen.

Die Sittlichkeit der Buddhisten ruht nicht auf der Liebe, sondern auf dem Schmerz; und wenn viele Erscheinungen derselben auffallend an das Christliche erinnern, so ist doch das

innere Wesen ein ganz anderes. Das bloss natürliche, ungeheiligte Wollen des Menschen ist im Christenthum ebenso sündlich als im Buddhismus; der Christ aber versenkt sich darum nicht in das Sinnliche, weil er ein Höheres kennt und liebt, der Buddhist darum nicht, weil er das Sinnliche als nichtig erkennt; der Christ thut Niemandem Unrecht, weil er den Nächsten liebt, der Buddhist darum, weil er den Menschen bemitleidet. Der Christ gewinnt in dem Entsagen immer eine höhere Wirklichkeit, der Buddhist entsagt rein, ohne ein Höheres dafür einzutauschen.

In dem Nichtwollen, Nichtgeniessen, Nichtthun geht fast alle buddhistische Sittlichkeit auf, und alle positive Thätigkeit will immer nur einen Schmerz, ein Übel abwenden. Die Sittlichkeit will hier nicht ein Reich des Geistes erbauen, sondern das Reich der Wirklichkeit auflösen; die Sittengesetze sind fast alle verneinend, ein stetes „Du sollst nicht;“ die Tugend besteht wesentlich im Unterlassen. Die fünf allgemeinen Gebote für alle Menschen sind: Du sollst nichts Lebendiges tödten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht Unzucht treiben, du sollst nicht Unrecht thun mit dem Munde, du sollst nicht berauschende Getränke trinken. Für die eigentlichen Frommen oder Geistlichen gelten noch fünf andere Gebote; sie sollen das Haar nicht wohlriechend machen, den Körper nicht salben, an Musik, Gesang, Tanz und Schauspiel nicht Theil nehmen, nicht auf weichem Polster sitzen oder liegen, nicht zu unrichtiger Zeit essen, nicht Gold oder Silber oder Kostbarkeiten besitzen. Diese Gebote finden sich bei allen buddhistischen Völkern.[1]) Der Mensch soll sich eben von dem Dasein zurückziehen, sich nicht in die Freuden desselben versenken, denn sie sind nichtig; die Natur soll nicht durch den Geist gebildet, sondern der Geist von ihr getrennt werden.

Beide indische Religionen zeigen eine sehr weit gehende Schonung der lebenden Wesen, aber aus sehr verschiedenen Gründen; der Brahmane hat eine scheue Ehrfurcht vor allen Geschöpfen, weil Brahma in allen ist, der Buddhist hat tiefes Mitleid mit ihnen, weil alle an dem Schmerze des Daseins Theil haben. Diesen Schmerz nicht zu vermehren, sondern ihn möglichst zu erleichtern, ist heiligste Pflicht des Buddhisten; daher geht hier eine gränzenlose Weltverachtung Hand in Hand mit der sanftesten Milde gegen alle Geschöpfe; nichts Lebendes darf gequält oder getödtet werden;[2]) — der Tod gehört ja auch zu dem Elend der Nichtigkeit. Die Buddhisten sind so

das mildeste Volk des Heidenthums geworden; es ist das aber eben nicht eine Milde der Liebe, sondern des Schmerzes und der Gleichgültigkeit, ist nur eine negative Tugend, ein Schonen, ein Unberührtlassen. Geduldiges Ertragen des Schmerzes, auch der höchsten Beleidigungen, ist ein Hauptzug des buddhistischen Charakters, — ein scharfer Gegensatz zu der oft stürmischen Weltentsagung der Brahmanen. Um fremden Schmerz zu erleichtern, soll sich der fromme Buddhist selbst des Todes nicht weigern. Die stumme Ertragung des Schmerzes, die gleichgültige Hinnahme von Freude und Leid und die kalte Geduld sind nicht der stoische Stolz einer starken Persönlichkeit, sondern das weibliche Dulden eines durch den Schmerz gebeugten Herzens.

Mit der Sünde, selbst wenn sie nur im Gedanken oder im Wort begangen, nimmt es der Buddhist sehr ernst. „Welcher Mensch ist jemals im Stande, sich von allen Sünden zu befreien? Ein einziger unrechter Gedanke, ein einziges unrechtes Wort, ein Blick auf eine unrechte Gestalt, das einmalige Anhören eines unrechten Lautes, — ist schon Übertretung und Sünde."[3]) — Innere und äussere Wahrhaftigkeit wird sehr ernst gefordert. In dem Gebote: „du sollst nicht Unrecht thun mit dem Munde," sind vier Sünden zurückgewiesen: Lüge, unnütze oder gemeine Reden, Verleumdung und Doppelzüngigkeit.[4]) Die Lüge ist aber dann erlaubt, „wenn sie geschieht, um einem schweren Verbrechen vorzubeugen, oder aus Mitleid und Erbarmen."[5])

Enthaltung von sinnlichem Genuss ist hohe Pflicht; und selbst das Wohlgefallen an der Schönheit gilt als sündlich. „Schönheit und Reichthum sind wie Honig auf einer Messerschneide; wenn Knaben ihn kosten, so verwunden sie ihre Zunge." — „Wer sich der Leidenschaft hingiebt, ist wie Einer, der eine Leuchte in die Hand nimmt und gegen den Wind gehen will; — er wird sich die Hand verbrennen."[6]) — „Unter den Leidenschaften ist die an der Schönheit hängende stärker als die andere; es giebt keine grössere Leidenschaft als diese; wenn Jemand von Leidenschaft für die Schönheit erfasst wird, so kann er in der Welt nicht auf den Weg gelangen."[7])

Die verbotenen berauschenden Getränke, Arak, Rum, Traubenwein etc., dürfen nur bei Krankheiten als Arznei genossen werden; sonst darf man nicht einmal daran riechen und sich mit keinem Menschen zusammensetzen, welcher sie trinkt. Säufer kommen in eine mit Koth und Schlamm gefüllte Hölle, oder werden als Blödsinnige wiedergeboren. Jene Getränke sind schlimmer als

Gift, und lieber möge der Mensch geschmolzenes Erz trinken als sie.[8])

Die sanftmüthige Geduld in Ertragung von Schmerz und Unbill wird in Lehre und Beispiel bisweilen ins Übertriebene gesteigert. „Wenn ein Frommer von Menschen beschimpft wird, so denkt er: „„es sind gute Leute, weil sie mich nicht schlagen."" Schlagen sie ihn mit der Faust, so denkt er: „„sie sind gut und sanft, weil sie nicht mit dem Stocke schlagen;"" schlagen sie mit dem Stocke, so spricht er: „„sie sind sanft, weil sie mich nicht todt schlagen;"" tödten sie ihn, so denkt er: „„sie sind gut, weil sie mich mit so wenig Schmerz von diesem unreinen Körper befreien."" Zu dem, der solches bekannte, sprach freudig Çakjamuni: „Gehe Befreiter, befreie; du, am andern Ufer Angekommener, mache, dass auch die Andern ankommen; Getrösteter, tröste, zum Nirvana Gelangter, lass auch die Andern dahin gelangen."[9]) Diese Sanftmuth ist nun allerdings weder natürlich noch auf höhererem Standpunkte sittlich, weil sie in sich unwahr ist, sie ist aber eine nahe liegende Folge der ganzen buddhistischen Weltanschauung. Christus befiehlt zwar dem Petrus das Schwert einzustecken, aber den Knecht, der ihn vor dem Hohenpriester schlug, erklärt er keineswegs für „gut und sanft," hält ihm vielmehr sein Unrecht in strengen Worten vor.

Die Wohlthätigkeit im weitesten Sinne des Wortes, eine hohe Pflicht der Frommen, hat ebenfalls den Zweck, das Leiden der Geschöpfe zu mildern; sie bezieht sich auf Thiere ebenso wie auf die Menschen. Schattenreiche und fruchttragende Bäume und heilsame Kräuter an die Wege pflanzen, Brunnen graben, Gebäude zu Herbergen für Vieh und Menschen errichten u. s. f. sind Tugenden, die an Frommen hochgerühmt werden.[10]) — „Alles, was ein Frommer den Wesen erzeigt, das erzeigt er dem Buddha selber, und die Wesen erfreuend erfüllt er Buddha mit Götterfreuden."[11]) — „Die den Wandel [der Wahrheit] Erlernenden müssen sich der Milde und Barmherzigkeit befleissigen und Gaben austheilen. Das Verdienst, das man sich durch Gaben erwirbt, ist sehr gross."[12]) „Du sollst freundlich und wohlwollend sein gegen jegliches Wesen; du sollst Frieden in der Welt ausbreiten; wenn du irgend ein Wesen tödten siehst, soll deine Seele von Mitleid und Bedauern bewegt sein."[13]) — Nach einer tübetischen Legende liess sich ein Frommer seine Haut für einen andern, der ihrer bedurfte, abziehen.[14])

Gastfreundschaft ist heilige Pflicht der Buddhisten;[15]) Reisende ohne Unterschied werden in den Klöstern immer sehr wohlwollend aufgenommen; und christliche Missionäre wurden mit einer liebevollen Achtung behandelt, als wären sie unter den Ihrigen.[16])

Eine alte, an geschichtliche Thatsachen sich anlehnende liebliche Sage, dichterischer Darstellung werth, giebt uns ein treues Bild ächter buddhistischer Lebensweisheit, noch unberührt von späterer Entartung. Des grossen Königs Açoka Sohn, Kunâla, ein Jüngling von wunderbar schönen Augen, wurde früh schon von einem Weisen über die Vergänglichkeit alles Irdischen belehrt. Er lebt sehr einsam, flieht das Geräusch des Hofes, und sinnt gern dem Gedanken der Vergänglichkeit nach. Da wird des Königs zweite Gemahlin von Liebe zu dem Prinzen entflammt; aber umsonst sind ihre Versuche zur Verführung, umsonst selbst ihre Drohungen, ihn tödten zu lassen. „O meine Mutter, spricht Kunala, lieber sterben und bei der Pflicht verharren und rein bleiben; ein Leben voll Schande mag ich nicht." — Die rachedürstende Verschmähte bewegt den König, den Prinzen zur Bekämpfung einer fernen im Aufstande begriffenen Stadt zu senden; der Prinz aber beschwichtigt durch seine Gegenwart die Empörung, und erwirbt sich bald die Liebe des Volkes. Da beredet sie den König, den sie von einer schweren Krankheit glücklich geheilt, ihr die Herrschaft auf sieben Tage abzutreten. Sie empfängt sie, aber nicht das königliche Siegel. Jetzt fertigt sie einen Befehl aus, dem Prinzen die Augen auszureissen, und entwendet dem schlafenden König, der von Kunala's Schicksal ahnend träumt, das Siegel, und untersiegelt den Befehl. Wehklagen erfüllt die Stadt, als der Befehl bekannt wird; niemand wagt ihn zu vollziehen, kein Henker will die Hand an den Prinzen mit den wunderbar schönen Augen legen. Und erst als Kunala endlich selbst den Henkern grosse Belohnungen verspricht, findet sich ein Mensch, ruchlos anzusehen, bereit, seinen Willen zu thun. „Siehe, spricht Kunala, diese ganze Welt ist vergänglich, niemand bleibt in seiner Lage unwandelbar. Wenn ich die Vergänglichkeit aller Dinge betrachte, so zittere ich nicht mehr bei dem Gedanken an diese Strafe, denn ich weiss, dass meine Augen etwas Vergängliches sind." — Er nimmt das erste ihm ausgerissene Auge in seine Hand, und schaut es lange an. „Warum siehst du nicht mehr die Gestalten, die du so eben noch sahst, grobe Kugel von Fleisch? Wie thöricht und verächtlich sind die Unsinnigen, die an dir hängen und sagen: das ist mein! Die aber, welche dich nur betrachten als ein vergängliches Organ, die sind vor Unglück sicher." — Als ihm auch das zweite Auge ausgerissen war, sprach er: „Das Auge von Fleisch ist mir entrissen, aber ich habe die vollkommneren Augen der Weisheit erlangt. Ich bin von der höchsten Grösse gesunken, die mit sich bringt so viele Sorgen und Schmerz, und ich habe erlangt die Herrschaft des Ge-

setzes, das allen Schmerz und Kummer aufhebt. — Als er die Ränke der rachesüchtigen Königin erfuhr, sagte er: „Möge sie lange noch Glück und Macht geniessen, sie, die mir ein so grosses Heil gebracht hat.“ Seine jammernde Gattin tröstet er mit den Worten: „Erkenne, dass die Geschöpfe zum Elend verdammt sind, wisse, dass die Menschen bestimmt sind, um diejenigen sich entrissen zu sehen, die ihnen theuer sind; darum darfst du keine Thräne vergiessen.“ — Als Bettler wandert er nun mit seiner Gattin, und kommt bis zu des Königs Pallast; er setzt sich auf des Hauses Schwelle, und singt zur Laute: „Der Weise, der mit der reinen Fackel der Erkenntniss das Auge sieht und die andern Sinne, ist befreit von dem Gesetze der Seelenwanderung. Wenn deine Seele, der Sünde ergeben, gequält ist durch die Schmerzen des Daseins, und wenn du nach Glück dich sehnst in dieser Welt, so eile für immer, den sinnlichen Dingen zu entsagen.“ — Der König erkennt seines Sohnes Stimme, erinnert sich seines früheren Traumes, lässt den Kunala rufen, und erkennt ihn nur mit Mühe wieder. Nach dem Urheber dieses Unheils gefragt, antwortet der Blinde: „Kein Wesen kann entfliehen der Frucht seiner Werke; ich habe in einem früheren Leben eine Schuld auf mich geladen, — [fünfhundert Gazellen die Augen ausgestochen] — und darum bin ich in diese Welt wiedergekommen, ich, dessen Augen die Ursachen meines Unglücks sind.“ Er wehrt dem erzürnten König, der die Frevlerin martern und tödten will: „Es würde nicht ehrenvoll für dich sein, sie zu tödten; es giebt keinen höheren Lohn, als den für das Wohlwollen.“ Er fällt dem Könige zu Füssen, und spricht: „O König, ich fühle keinen Schmerz, und trotz dieser grausamen Behandlung fühle ich nicht das Feuer des Zornes; mein Herz hat nur Wohlwollen für meine Mutter, die befohlen hat, mir die Augen auszureissen. Könnten zum Zeugniss der Wahrheit dieser Worte meine Augen wieder werden, wie sie waren!“ — und sie waren wieder da.[17]) Die der Sage zu Grunde liegende Begebenheit fällt in die Jahre 230—227 vor Chr.

Die Schonung der Thiere wird hier noch weiter getrieben als bei den Brahmanen. „Nichts Lebendiges soll getödtet werden, sei es ein Mensch, sei es Vater oder Mutter, sei es eine Heuschrecke oder das kleinste Insekt; ob jemand mit eigner Hand tödtet oder einem Andern zu tödten befiehlt oder auch nur dem Tödten mit Wohlgefallen zusieht, — das ist alles gleich sehr verboten.“[18]) — „Das vornehmste aller Verbote ist die Tödtung eines Wesens, und Schonung alles Lebenden ist die heiligste der 250 Pflichten eines Geistlichen; der Mensch bedenke, dass er sich selbst nicht tödten

darf, und dass andere Wesen ebenso ihr Dasein haben, wie er das seinige. Nichttödten wird vergolten mit einem langen Leben, Tödten aber mit einem kurzen. Tödtet man ein Thier, um einen Gast damit zu bewirthen, so ist die Sünde darum nicht geringer.“ [19]) — Der mächtige König Açoka nahm das Verbot, Thiere zu tödten, unter die Staatsgesetze auf; das auf eine Säule eingegrabene Edict ist noch vorhanden. [20]) — Selbst im chinesischen Buddhismus gelten Menschen, welche auch nur die geringsten Thiere, z. B. Krebse, zum Schlachten verkaufen, als „Menschen der Hölle;“ [21]) — und obgleich die Seidenzucht in China eine der am höchsten geehrten Beschäftigungen ist, lehren die chinesischen Buddhaschriften: „Buddha untersagte seinen Schülern, sich in seidene Stoffe zu kleiden und Schuhe oder Sandalen aus Leder zu tragen, weil man diess nur durch Tödtung lebender Wesen erhält.“ [22]) — Nach der Sage warf sich Buddha einer hungernden Tigerin vor, und da sie zu matt war, ihn zu zerreissen, riss er sich selbst die Haut auf, liess sie das Blut lecken und sich dann von ihr zerreissen; diess Beispiel fand Nachahmung. Ein anderes Mal liess er sich, in einen Fuchs verwandelt, das Fell lebendig abziehen, um dem Jäger die Sünde des Mordes zu ersparen. [23]) Ferner erzählt die Sage, dass er einst im Winter eine Laus in Seide eingehüllt und in einem hohlen Baume verborgen und sie ernährt habe; „er filtrirte das Wasser zu wiederholten Malen, um nicht ein Insekt zu verschlucken; so mitleidsvoll war sein Herz für alle Wesen.“ [24]) — Man muss ein brennendes Licht so halten, dass kein Insekt in die Flamme fliegen kann. [25]) — Ja die spätere Frömmigkeit will, mit Bezug auf die Seelenwanderung, auch die Thiere in die Seligkeit führen; „es ist meine Pflicht, ebenso für Befreiung der Thiere als der Menschen zu sorgen; so oft ich thierischen Mitwesen, sei es Vogel oder Säugethier oder Wurm, begegne, soll ich Amita [ein Bodhisattva] wiederholt anrufen, und den Wunsch daran knüpfen, dass alle diese Geschöpfe durch mich hinübergeführt werden mögen;“ [26]) und wenn sich ein Seidenzüchter seines Gewerbes nicht zu enthalten vermag, so soll er wenigstens reuig den Wunsch aussprechen, alle von ihm getödteten Raupen einst zu erlösen. [27]) — Die Schonung gegen die Natur geht so weit, dass man auf kein abgefallenes Blatt treten darf, sondern es bei Seite legen muss. [28])

Die strengeren Gesetze für die Geistlichen, also für die eigentlichen Buddhajünger, beruhen wesentlich auf dem Gedanken der Weltentsagung, sind die modificirte brahmanische Askese. Der Geistliche darf nur grobe, hanfne Kleider tragen, mit keiner thierischen Wolle vermischt, weil kein Thier getödtet werden darf, darf keinem

Schauspiel und Tanz beiwohnen, weder Würfel noch Schach spielen; seine Bettstelle darf nur acht Zoll hoch sein, und von unangestrichenem Holz und ohne Zierde und Schnitzwerk; seidene Decken darf er nicht brauchen; nach Mittag darf er nichts mehr essen, und überhaupt nur eine Mahlzeit halten.[29]) Diese Vorschriften für das Leben der Geistlichen werden in weitläufigen Schriften bis in die kleinlichste Einzelheit angegeben; jede Bewegung ist durch das Gesetz bestimmt, der Freiheit nichts überlassen; z. B. ein Schüler darf sich nicht auf den Stuhl des Lehrers setzen, und ihm auch dann nicht widersprechen, wenn dieser etwas Falsches sagt; beim Abtragen eines Briefes soll er nicht in denselben hineinsehen, soll sich in Gegenwart des Lehrers nicht an die Wand lehnen; wenn er mit seinem Lehrer ausgeht, soll er weder nach rechts noch nach links sehen, sondern das Haupt zur Erde beugen. Ein Geistlicher soll nicht aus der Ferne mit Jemand laut reden, soll beim Waschen nicht zu viel Wasser gebrauchen, soll beim Ausspucken sich in Acht nehmen, dass er niemand anspuckt, soll nicht die Nase zu laut schnäuzen, und wenn er gähnt, soll er sich den Ärmel vor den Mund halten, bei Tisch sich nicht den Kopf kratzen, nicht mit vollem Munde sprechen, soll eine im Essen mitgekochte Fliege nicht dem Nachbar zeigen, nicht von einem Sitz auf den andern rücken, nicht zu schnell und nicht zu langsam kauen u. s. f.; er soll auf der Strasse nicht müssig gaffen, nicht die Weiber anblinzeln, bei Schauspielereien gleichgültig vorübergehen, in keine Pfütze treten, nur in Nothfällen reiten, dann aber das Pferd nicht peitschen; und viele andere wohlgemeinte, aber komische Anstandsregeln.[30])

[1]) Katechismus der Schamanen, Gesetz 1—10; Foe-K.-K. p. 104; Siebold, Nippon, I, 171. — [2]) Burnouf, I, p. 339; Lassen, II, S. 226. — [3]) Tsing-tu-uen, b. Schott, 252. — [4]) Kat. d. Scham. S. 18. — [5]) Ebend. 19. — [6]) Sutra der 42 Sätze, v. Schiefner, a. a. O. p. 69. 72. — [7]) Ebend. p. 72. — [8]) Kat. d. Sch. S. 22. 23. — [9]) Burn. 252. — [10]) Lassen, Ind. Alt. II, 240. 258 etc. — [11]) Chines. Sutra, b. Schott, 176. — [12]) Sutra der 42 Sätze, v. Schiefner, a. a. O. 69. — [13]) Kat. d. Scham. S. 13. — [14]) Schott, 176. — [15]) Burn. 335. — [16]) Yvan, im Ausland, 1846, 692 ff. — [17]) Burn. 403 ff; vgl. Lassen, II, 270. — [18]) Kat. d. Scham. S. 13. — [19]) Tsing-tu-uen, b. Schott, 246. — [20]) Orlich, Reise, II, 19. — [21]) Tsing-tu-uen, bei Schott, 245. — [22]) Ebend. 269. — [23]) Schmidt, Forsch. 184. 185.; Foe-K.-K. p. 50. 74. 75; Burnouf, I, 159. — [24]) Kat. d. Scham. S. 12. — [25]) Ebend. 41. — [26]) Tsing-tu-uen, b. Schott, 257. — [27]) Ebend. 269. — [28]) Kat. d. Sch. 41. — [29]) Kat. d. Sch. S. 25. 26. 28. 30. — [30]) Ebend. S. 33—64.

§ 178.

Die Ehe ist dem geistlichen Buddhajünger versagt; Dasein erzeugend, ist sie ihrem Wesen nach vom Übel. Sie ist bei dem

Laien, wie das ganze Laienthum, nur geduldet, und hat darum auch keinen aus dem buddhistischen Standpunkte etwa fliessenden eigenthümlichen Charakter; sie richtet sich nach brahmanischen und chinesischen Begriffen. Ein wirkliches Interesse für das Familienleben kann bei der maasslosen Verachtung alles Wirklichen nicht vorhanden sein; wo dem Frommen „Gattin, Tochter, Mutter grade so viel gelten soll wie eine Hure,“ [1]) da ist die Familienliebe ohne Grundlage; an die Stelle wahrer kindlichen Liebe tritt nur der mehr den Charakter der Selbstverleugnung tragende unbedingte Gehorsam gegen die Eltern. [2]) Die Milde des ganzen Charakters lässt aber den Mangel des Familienbewusstseins weniger fühlbar hervortreten.

„Der Esstrieb und der Geschlechtstrieb sind die beiden grossen Gelüste des Menschen; wer beide in dem Grade bewältigen kann, dass sie für ihn gar nicht vorhanden sind, der ist ein Heiliger; wer sie zügeln kann, ist weise.“ [3]) „Die Gesetze für die Geistlichen verbieten geschlechtliche Begierden gänzlich; der geringste Verkehr des einen Geschlechts mit dem andern ist ein Bruch der Gesetze.“ [4]) Indess wird vor fanatischer Übertreibung gewarnt; als ein Mann, der seine Leidenschaft nicht bändigen konnte, sich entmannte, sprach Buddha zu ihm: Besser ist es seine Gedanken zu entfernen als sein männliches Vermögen; ist der Geist, welcher Herr ist, gebändigt, so werden auch seine Diener von selbst abgehalten werden; was hilft es, wenn das männliche Vermögen, nicht aber der verkehrte Sinn beseitigt wird.“ [5])

Das Weib hat zwar eine höhere Stellung als bei den Brahmanen, und hat an dem geistlichen Leben einen viel bedeutenderen Antheil als bei diesen; indessen ist die Achtung der Weiblichkeit doch immer noch gering; „den Worten Buddha's gemäss kommt die Seele dessen, der sinnlichen Lüsten ergeben war, in einen weiblichen Körper;“ [6]) das Weib steht also ihrem Wesen nach sittlich niedriger als der Mann.

Vielweiberei ist dem Laien natürlich gestattet; indess begnügt man sich gewöhnlich mit einer Frau. — Trennung der Ehe ist ganz leicht, und die Willkür ist wenig beschränkt. — Seltsam ist die in Hlassa seit 200 Jahren eingeführte Sitte, dass die Frauen auf der Strasse nicht anders erscheinen dürfen als mit schwarz angefärbten Gesichtern, damit sie nicht zu reizend aussehen. [7])

[1]) Burn. 558. — [2]) Lassen, II, 228; Burn. 338. — [3]) Tsing-tu-uen, b. Schott, 275. — [4]) Kat. d. Sch. S. 16. — [5]) Sutra der 42 Sätze, a. a. O. p. 74. — [6]) Tsing-tu-uen, bei Schott, 267. — [7]) Huc u. Gabet, im Ausland, 1850, S. 638.

Vierter Abschnitt.

Der Staat.

§ 179.

Zum Staate verhält sich die buddhistische Weltanschauung ebenso wie zur Ehe, sie schliesst in ihrer Consequenz beide aus. Ist es für jeden Menschen Pflicht, sich von der Welt völlig zurückzuziehen, in einsamer Entsagung zu leben, so kann es keinen Staat geben. Der Staat schafft ja eine geistige Wirklichkeit in die natürliche, der Buddhist aber erkennt nur das Nichtsein als die Wahrheit an. Der Zug dieser Weltanschauung geht aus dem Staatsleben hinaus; der Fromme kann sich mit dem weltlichen Treiben nicht befassen; rühmend wird es darum erwähnt, wenn ein König die Regierung niederlegt und sich in die Einsamkeit zurückzieht; es ist also das Ziel der Weisheit, den vorhandenen Staat aufzulösen, nicht aber einen neuen zu erzeugen. Es giebt keinen wahrhaft buddhistischen Staat.

Aber auch hier ist in der praktischen Wirklichkeit die reine Idee vielfach abgeschwächt worden; gab es einmal ausser den wirklichen Frommen auch noch Laien, gab es Ehe und Besitz, hatte einmal die mächtige Strömung der grossen Idee an ihren Ufern eine breite Sumpfniederung erzeugt, so erwuchsen aus dieser sofort viele Gewächse, welche der eigentliche Strom in sich nicht duldete, und auch ein Staatsleben erwuchs oder blieb. Der Staat buddhistischer Völker muss, obgleich er nicht aus der Idee ist, doch von ihr getränkt sein und sich vielfach anders zeigen als der brahmanische.

1. Der Staat kann hier keinen natürlichen Unterschied der Menschen an Recht und Rang anerkennen; es giebt keine Kasten mehr, alle Menschen sind gleichberechtigt [§ 165]; damit ist das Wesen des brahmanischen Staates vernichtet, die ganze Naturgliederung mit der Verschiedenheit der Rechte und der Pflichten durch die Verschiedenheit der Geburt ist aufgehoben; die Buddhisten kennen keine Hochgeborne und Niedriggeborne.

2. Aus der Gleichberechtigung aller Menschen in Beziehung auf ihre Geburt folgt ferner die Aufhebung der Nationalität; der buddhistische Staat ist kein National-Staat; da gilt kein Indier und kein Chinese, kein Mongole und kein Tübetaner, sondern alle können kommen und Theil nehmen an Buddha's geistigem Reiche. Wer die Wahrheit erkennt, gehört dem Buddha-Volke an; dieses hat also keine natürliche, sondern

eine ideelle Bedeutung; der chinesische Staat kann nur in China sein, und der brahmanische nur in Indien; der buddhistische kann überall sein, wo der Gedanke der Nichtigkeit alles Daseins erfasst ist. Gleichgültig gegen die natürlichen Unterschiede der Völker, kann der Staat auch wenig Werth legen auf eine bestimmte nationale Staatsform; der Buddhismus schmiegt sich gefügig jeder beliebigen Staatsbildung an, so lange nur nicht seine wesentlichen Grundsätze über das Wesen des Menschen und seiner Pflichten angetastet werden; er fügt sich, nicht weil er Interesse am Staate hat, sondern aus Gleichgültigkeit; es liegt ihm wenig daran, ob der Staat so oder so ist, es ist doch alles eitel. Die Buddhisten machen keine Revolution, lassen sich auch eine fremdartige Regierung gefallen, sie betheiligen sich aber auch selbst nicht dabei, sie sind die Stillen im Lande, die sich um das Treiben der Welt nicht kümmern.

3. Der buddhistische Staat ist duldsam gegen alle fremden Elemente, auch gegen die Ungläubigen.[2]) Freilich sollen alle Menschen die Wahrheit erkennen, aber da diese Wahrheit verneinender Art ist, nichts schafft sondern aufhebt, so ist kein Grund zur Verfolgung der Nicht-Erkennenden. Intolerant ist jede Idee, welche eine geschichtliche Wirklichkeit schafft, welche einen Staat und eine wirkliche Kirche bildet, denn da stört jedes fremde Element das Leben des Ganzen; jedes Lebendige scheidet naturgemäss alles Fremdartige aus sich aus, und ist in krankhaftem Zustande, so lange diess nicht geschehen. Der blosse Glaube verfolgt nicht, sondern die reale Gestaltung desselben im Volke, die eine weltliche Macht geworden, also Staatscharakter hat; eine verfolgende Kirche hat das Element des Staates in sich; und eigentlich ist es nur der Staat, welcher verfolgt. Der Buddhismus aber schafft weder einen wirklichen Staat noch eine wirkliche Kirche; das thatsächliche Auftreten beider ist schon eine Abschwächung der Idee; er kann also auch seinem Wesen nach nicht verfolgen. Ausserdem ist es ja die höchste Pflicht jedes Frommen, den Schmerz des Daseins nicht zu vergrössern; auch der Ungläubige ist, ohne dass er es recht erkennt, von dem allgemeinen Elend umfangen; — sollte der Fromme ihm noch mehr Elend bereiten, nur damit er es erkenne? Die Buddhisten sind auch noch jetzt überaus duldsam gegen fremden Glauben, und nehmen christliche Missionäre mit herzlicher Freundlichkeit bei sich auf.

4. Die einzige aus der, wiewohl bereits abgeschwächten Idee des Buddhismus entspringende Form des Staates ist die

völlige Einheit von Kirche und Staat, der geistliche Staat. Sollen alle Menschen fromme „Bettler" sein und der Welt absagen, so kann es auch kein staatliches Leben neben dem geistlichen geben; und lebten die Frommen nicht mehr in völliger Einsamkeit oder als wandernde Bettler, schaarten sie sich in Klöster, in geistliche Colonieen, mussten sie also naturgemäss sich auch äusserlich organisiren, so war der Staat fertig, der allein von selbst aus der Buddhalehre entspringen konnte, aber nicht musste, — ein Klosterstaat. Dieser freilich sehr ideelle Staat, zunächst auf blosse Gemeinden beschränkt, und auf der allgemeinen Gleichheit der Menschen beruhend, erschien also ursprünglich als Vielheit, deren Einheit nur sehr locker in den Concilien sich darstellte, in welchen sich die republikanische Grundanschauung der ganzen Buddhalehre ausspricht. Aber mit allen diesen Dingen konnte es nicht rechter Ernst werden; der fromme Bettler musste sich von jedem stärkeren Auftreten der äusserlichen Gestaltung eines Kirchenstaates zurückziehen; die grössere Ausbreitung der Lehre machte allgemeine Concilien unmöglich, das überwiegende Element des Laienstandes hob auch thatsächlich die völlige Gleichberechtigung der Gläubigen und die reine Erscheinung der Idee auf; der geistliche Staat artete in eine verweltlichte Hierarchie aus; der Staat des Dalai-Lama in Tübet kann schlechterdings nur als eine Verwilderung des reinen Buddha-Bewusstseins betrachtet werden. Es liegt aber im Wesen der Sache, dass, wo in Buddha-Völkern sich ein wirkliches Staatsleben bildet, jener rein ideelle Klosterstaat aufgehoben werden muss.

Die Sache steht also so: eigentlich gar kein Staat; — dann, wenn einmal eine äusserliche Erscheinung, ein rein geistlicher Staat in der Weise der klösterlichen Colonieen, — endlich, wenn denn doch um des Bestehens der Gläubigen willen ein wirklicher, machtvoller Staat sein muss, ein gleichgültiges Ergreifen jeder grade sich darbietenden Staatsform, ein geduldiges Unterwerfen unter eine sich vorfindende Staatsmacht, die eben nur von der Buddha-Idee eine eigenthümliche Färbung erhält.

5. Der eigenthümliche Geist, mit welchem die Buddha-Idee die ihr eigentlich fremden Staatsformen durchdringt, ist der Geist der Milde und Menschlichkeit. Der Buddhismus macht zwar keine Frommen zu Fürsten, aber die Fürsten zu Frommen; und haben auch aus naheliegenden Gründen nur wenige „erkennende" Fürsten sich zu der Höhe aufgeschwungen, die

Krone mit dem Bettlergewand zu vertauschen, und gestattet die Abschwächung der Idee dann auch den Fürsten den Thron, wie den übrigen Laien das Ehebett, so haben doch alle die Verpflichtung, die Grundsätze der aus dem tiefsten Mitleiden hervorgehenden Milde zu beobachten. Der Fürst in einem buddhistischen Lande ist, den Gross-Lama ausgenommen, freilich nicht Herr der Kirche, sondern nur primus inter pares, aber als solcher der erste Schutzherr des Glaubens, und ist verpflichtet zum frommen Leben. Sein ganzes Streben muss darauf gerichtet sein, den Schmerz des Daseins zu mildern, als ein Vater über alle seine Unterthanen zu walten, sie zur Tugend und zur Erkenntniss zu führen, auch in der Gerechtigkeit die möglichste Milde zu zeigen, alle grausamen Strafen, auch die Todesstrafe abzuschaffen, wohlthätige Anstalten, wie Herbergen, Hospitäler etc. zu errichten, jeden Krieg zu vermeiden, es sei denn zur Vertheidigung.

Açoka [263—226 vor Chr.], ein mächtiger König im nördlichen Indien, ist der gefeierteste Herrscher der Buddhisten. Er trat zu der neuen Lehre über, und zeigte grossen Eifer in ihrer Ausbreitung und Anwendung. Das Glück seines Volkes in jeder Beziehung zu fördern, war sein Grundsatz. „Es giebt, so sagt eine seiner Inschriften, keine höhere Pflicht als das Heil der ganzen Welt. Mein ganzes Bestreben ist, dass ich die Schuld gegen die Geschöpfe abtrage und sie hienieden glücklich mache, und dass sie jenseits den Himmel sich gewinnen.“ Seine Räthe durften zu jeder Zeit und an jedem Ort ihm in Regierungsangelegenheiten Vortrag halten. Er erliess keine Verordnung, die nicht vorher im Ministerrathe erwogen war; er sorgte dafür, dass die Gesetze überall gehörig verkündigt würden, und stellte in den Dörfern besondere Beamte an, die von allen Angelegenheiten des Volkes genaue Kenntniss nehmen und ihm mit Rath und Mahnung beistehen sollten. Auf die Bekanntmachung der Gesetze durch Verkündiger und Inschriften wird ein sehr hoher Werth gelegt; das Buddha-Volk ist ein priesterliches, es soll nicht mehr von einer besonderen Kaste geistlich vertreten werden, sondern soll mit Bewusstsein handeln. Açoka liess die Wege mit schattenreichen und mit fruchttragenden Bäumen bepflanzen, Brunnen graben und Herbergen für Thiere und Menschen errichten. Er betrachtete sich als Vater seines Volkes; „jeder gute Mensch ist mein Sohn.“ Seine Unterthanen und seine Feinde behandelte er sehr mild; er schaffte die Todesstrafe für die meisten Verbrechen ab; und bei jedem der seltnen Todesurtheile musste die Vollstreckung drei Tage verzögert werden, während derer ge-

wöhnlich die Begnadigung erfolgte; die Begnadigten mussten ein asketisches Leben führen. Seine grosse Freigebigkeit gegen die Geistlichen wurde sehr gerühmt; ja er schenkte ihnen sein ganzes Reich und kaufte es ihnen wieder ab. Darin liegt eigentlich der Gedanke, dass der von der Kirche getrennte Staat unberechtiget sei.[3]) — Ein König auf Ceylon errichtete achtzehn Krankenhospitäler.[4])

Willkürherrschaft gilt als hoher Frevel, und Fürsten und ihre Diener, welche ihre Gewalt missbrauchen, werden nach ihrem Tode als Meerungeheuer wiedergeboren, an deren Leib eine Menge Würmer nagen.[5]) Da aber die Verpflichtung des Königs zu einer milden und gerechten Regierung eine rein moralische ist und von keinem machtvollen Priesterstande unterstützt und geleitet wird, so hat sich, in Ceylon wenigstens, die Fürstenmacht oft genug in fesselloser Willkür bewegt.[6])

Der Krieg wird nur dann gerechtfertigt, wenn er zur Vertheidigung geführt wird; unter Buddhisten ist er natürlich unerlaubt. — Als ein König auf Ceylon einen Gegner besiegte, zeigte er grosse Betrübniss, dass so viele Menschen auf feindlicher Seite getödtet seien; die Geistlichen trösteten ihn damit, dass die Gefallenen ja keine Buddhisten seien.[7])

[1]) Burnouf, I, p. 422. — [2]) Lassen, II, S, 263. — [3]) Burnouf,I, p. 365 etc.; Lassen, Ind. Alt., II, S. 214 etc. 223. 240. 255 etc. — [4]) Lassen, II, p. 419. — [5]) Dsang-Lun [tübetisch] b. Schott, 175. — [6]) Spiegel, im Ausland, 1846, S. 507. — [7]) Lassen, II, 418.

Fünfter Abschnitt.

Die Geschichte.

§ 180.

Alle Entwickelung des Lebens geht abwärts, alles Leben ist ein Sterben, ein Hineilen zum Tode, so auch die Geschichte des Buddhismus. Die neue Lehre theilt das Schicksal der Menschheit überhaupt. Bei den activen Völkern geht die Geschichte aufwärts, bei den Chinesen steht sie still, bei den Buddhisten geht sie abwärts; ihre Perioden zeigen das Wachsthum der Ausartung. Die erste, bis zu der letzten der vier grossen Synoden in der Mitte des ersten Jahrh. nach Chr. reichend,[1]) ist die der geschichtlichen Begründung des neuen Bewusstseins, und zugleich der reinen Gestaltung; die Lehre und die Verfassung wurden festgestellt; der Glanzpunkt ist die Regierung

Açoka's, des ersten Fürsten, der sich für den Buddhismus erklärte. In der zweiten Periode, bis in unser Mittelalter reichend, gewinnt der Buddhismus innerlich und äusserlich an Breite, aber nicht an Tiefe; die heiligen Schriften werden erläuternd verseichtet, die neue Lehre weithin verbreitet, besonders in China, aber in hartem Kampfe von den Brahmanen aus Indien selbst fast ganz verdrängt. In der dritten Periode verkümmert die Idee aus Mangel innerer Geisteskraft und durch Verwachsung mit vielen fremdartigen Elementen; die Hülle ist geblieben, der Geist gewichen; der Buddhismus ist jetzt eine Mumie.

Çakjamuni soll nach chinesischen Berichten selbst diese abwärtsgehende Geschichte vorausverkündigt haben; „wenn ich in das Nirvana eingegangen bin, wird die vollkommene Religion 500 Jahre dauern, die folgende scheinbare 1000, und die letzte Periode 3000 Jahre."[2]) Anfangs hielt sich der Buddhismus im nördlichen Indien; vier Synoden, von denen die letzte in Kaçmira gehalten wurde, klärten und befestigten die neue Idee. Açoka, aus dem mächtigsten der damals in Nord-Indien regierenden Herrschergeschlechter, breitete, 259 zu der neuen Lehre bekehrt, dieselbe mit grossem Eifer, aber nur in friedlicher Weise aus, und organisirte die Kirche.[3]) Nach seinem Tode zerfiel sein Reich in mehrere kleinere. Auf der zweiten Synode, im Jahre 246, war die Aussendung von Missionären beschlossen worden, und seitdem verbreitete sich schnell die Lehre nach Norden, Osten und Süden. Schon im zweiten Jahrh. vor Chr. fanden die Chinesen in Mittelasien den Buddhismus überall verbreitet.[4]) Ceylon wurde seit der Mitte des zweiten Jahrh. vor Chr. der Mittelpunkt des südlichen Buddhismus, der von hier nach Hinter-Indien gelangte. Aber schon im zweiten Jahrh. hatte der Buddhismus im nördlichen Indien eine harte Verfolgung durch einen Fürsten zu erdulden; Klöster wurden zerstört, und Geistliche ermordet.[5])

Die Buddhisten erschienen zum ersten Male in China unter der Regierung des Schi-hoang-ti, 217 vor Chr., wurden aber zurückgewiesen; hundert Jahre später finden sich bereits vereinzelte Spuren von Buddhismus in China; im Jahre 61 nach Chr. aber liess ein chinesischer Kaiser buddhistische Priester aus Indien kommen und gestattete den buddhistischen Kultus in China.[6]) Er breitete sich bald über das ganze Land aus, und im fünften Jahrh. hatte fast jedes Dorf ein buddhistisches Heiligthum.[7]) Oft verfolgt, wurde der Buddhismus nicht ausgerottet, und zu andern Zeiten wurde er wieder sehr begünstigt [§ 27].[8]) In China aber bildet der Buddhismus keine Geschichte, sondern geht in die chinesische ein; er ist nur

als Religion, nicht als Staat, und selbst jene erscheint nur in getrübter und seichter Gestalt und ohne bedeutende hierarchische Gliederung.

In Japan, wohin der Buddhismus im sechsten Jahrhundert drang, ist derselbe überaus verflacht und mit vielen fremden, besonders brahmanischen Elementen vermischt [S. 223].

In seiner äusserlichen Gestaltung, — eben darum aber nicht in seinem Wesen — hat der Buddhismus seinen vollen Glanz in Tübet erreicht. Hier trat er als eine hohe geistige Macht bewältigend in ein noch rohes Volk, und wurde für dasselbe der Anfang und die Quelle aller geistigen und sittlichen Bildung. Die fremden Sendboten waren für die Tübetaner eine höhere Auctorität, und nirgends hat sich darum so scharf die Sonderung der Geistlichen vom Volke herausgebildet, und so hoch der ersteren Macht erhoben als in Tübet. Es erinnert diese Entwickelung an die Stellung der Geistlichen in Mitteleuropa im früheren Mittelalter. Es gewinnt hier der Buddhismus einen Körper, und verhält sich zu seiner ursprünglichen Gestalt etwa wie die epische Gestalt der Brahma-Religion zu der vedischen. Durch Tschingiskhan's Enkel Kubilai wurden 1260 die obern Lama zu wirklichen Herrschern eingesetzt und in ihrer Macht befestiget, und die chinesischen Kaiser, unter deren Abhängigkeit Tübet nachher kam, bestätigten diese geistliche Herrschaft.[9]) Nach einigen, durch die Schwäche der chinesischen Kaiser hervorgerufenen Schwankungen wurde die eine Zeit lang bei Seite gedrängte geistliche Macht der beiden höchsten Lama 1754 wieder bestätigt, aber bald durch chinesische Statthalter bedeutend geschmälert; gegenwärtig ist alle wirkliche Regierungsgewalt in den Händen der letzteren.[10])

Zu den Mongolen kam der Buddhismus bald nach Tschingiskhan; dieser selbst wollte nichts davon wissen: „die Ho-schang [Lama] und Tao-tse, sagte er, sind zu nichts nütze; sie wiegeln vielmehr das Volk auf; alle sollen des Landes verwiesen werden.“ Aber ein Enkel desselben nahm die Buddhalehre an; Kubilai-Khan begünstigte sie, und setzte selbst in Tübet geistliche Regenten ein.[11]) Aber mit dem Fall der Macht der Mongolen verwilderte auch ihre Religion wieder, und erst in der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts gewann der Buddhismus unter den Mongolen durch Sendboten aus Tübet wieder ein neues und regeres Leben.[12])

Während sich der Buddhismus nach allen Seiten hin siegreich ausbreitete, hatte er in seiner Heimath einen harten Kampf zu bestehen. Das brahmanische Volk war sich bewusst geworden, dass

die neue Lehre sein innerstes Wesen angriffe; was innerlich entgegengesetzt war, musste auch geschichtlich sich scheiden. Der Buddhismus gehört nicht einem Volke, sondern der Menschheit an, hat nicht ein Land, sondern die Erde zur Heimath; das Brahmanenthum aber ist an den indischen Boden gefesselt. In diesem Kampfe konnte die Entscheidung nicht zweifelhaft sein. Blieben die Buddhisten im Lande, so musste das brahmanische Leben untergehen, während jene ausser Landes überall eine Heimath fanden. Die Brahmanen gebrauchten das Hausrecht, um ihr Dasein zu retten; die Heimathlosen wurden aus Indiens Gränzen verdrängt. Im fünften Jahrhundert begann der gewaltige, zum Theil blutige Kampf, und zog sich, nachdem er bald zu Gunsten der Brahmanen sich wendete, in späten Nachwehen bis ins vierzehnte Jahrhundert. Der Vedanta-Philosoph Sankara selbst [S. 236] war ein Hauptgegner der neuen Lehre und ein eifriger Beförderer ihrer Verfolgung. Nur am Fuss des Himalaja, in Nepal, erhielt sich der Buddhismus.[13])

[1]) Burnouf, I, p. 585. — [2]) Neumann b. Illgen, III, 2, 120. 130. — [3]) Lassen, Ind. Alt. II. S. 224 etc. [illegible]6. — [4]) Neumann b. Illgen, III, 2, 122. — [5]) Burnouf, I, p. 430. — [6]) Foe-[illegible]e-Ki, v. Abel-Rémusat, p. 41. 44. — [7]) De Mailla, hist. gen. V, 42. — [8]) Ebend. V, 50; VI, 488; 526 u. oft. — [9]) Schott, 194; Neumann, im Ausl. 1846, S. 51. — [10]) Schott, 197. 198; Neumann, a. a. O. 52. 56; Huc u. Gabet, ebend. 1850. 639. — [11]) Schott, 193. 194. — [12]) Schott, 195. — [13]) Abel-Rémusat, Melanges Asiat. I, 125; Burn. 586; Transact. I, 550. 558.

Schluss.

§ 181.

In dem indischen Geiste ist die objective Weltanschauung zu ihrem Gipfelpunkt gelangt; aber dieser Gipfel ragt in zwei Spitzen empor. Beide Erscheinungen des indischen Geistes gehören zu einander als die zwei Seiten eines lebendigen Ganzen. Der Brahmane legt den Hauptton auf das Sein, der Buddhist auf das Nichtsein; jener erfasst die Einheit, dieser die schrankenlose Vielheit; die brahmanische Idee ist positiv, die buddhistische negativ; dort dehnt sich das Centrum des Alls in weiterhin immer mehr abnehmender Kraft zur Weltperipherie aus und zieht dieselbe wieder in sich hinein; hier ist das Centrum ganz und gar in die Peripherie übergegangen, hat sich vollständig ausgebreitet; jene ist centripedal, diese centrifugal. Die Brahmanenlehre verliert die Welt, behält bloss die Gottheit, — die Buddhalehre verliert die Gottheit, und behält bloss die Welt, die ihr aber auch unter den Händen wieder ver-

schwindet; der endlose Umkreis zerstiebt. Dort ist das wahre Sein jenseits der Welt, hier ist alles Sein in der Welt, aber das Sein ist nicht das Wahre. Der Brahmane will aus der Welt des Scheins in das eine Sein zurück, der Buddhist will aus der seienden Welt in das Nichtsein zurück; beide aber fühlen sich in der wirklichen Welt unbefriedigt. Jener will sich und die Welt in und aus dem einen Sein erfassen und begreifen, dieser will sich aus dem Dasein erlösen; jener erfasst denkend das Sein, dieser wird von dem nichtigen Wesen des Alls erfasst, und empfindet den Schmerz des Daseins; jener forscht und schaut, dieser fühlt; die brahmanische Weltanschauung ist episch, die buddhistische lyrisch, jene mehr männlich, diese mehr weiblich. Der Brahmane hat es mehr mit Gott zu thun als mit sich und mit der Welt, der Buddhist hat es nur mit sich und der Welt zu thun, nicht mit Gott; jener ist mehr theoretisch, dieser mehr praktisch, jener mehr dogmatisch, dieser mehr moralisch. Der Brahmane erfasst die Welt als eine Entäusserung, eine Erniedrigung Gottes, der Buddhist als eine Überhebung, als eine Anmassung der Dinge, sein zu wollen, bei beiden aber ist sie vom Übel. Jenem ist sie ein entfalteter Keim, diesem eine einheitslose Vielheit; dort ist eine organische Verzweigung, hier ein Zerstieben des Seins in Atome. Die Weltanschauung des Brahmanen ist streng monarchisch, Gott ist Alles in Allem; die des Buddhisten ist demokratisch, die Menge ist das einzig Wahre; — dort kommt alles Gute und Grosse von oben herab; die Götter werden menschliche Helden; hier steigt alles von unten auf; die menschlichen Helden werden Gottesmächte.

Die brahmanische Welt ist ihrem Ursprung nach gut, ihrer Wirklichkeit nach böse; die buddhistische ist ihrer Wirklichkeit nach auch böse, aber ihre Wahrheit ruht in ihrem Ziele, in ihrer Auflösung in nichts; das brahmanische Bewusstsein wirft sich daher mit Vorliebe auf den Anfang, das buddhistische auf das Ende; jenes liebt die Kosmogonie, dieses die Eschatologie. Beide verwerfen das Dasein; der Brahmane verachtet es, weil er es an dem höheren Sein Brahma's misst; der Buddhist betrauert es, weil er die Nichtigkeit als ihr Wesen erkennt; jener findet in allem Dasein Gott, und wirft jenes als die leere Schaale fort, dieser findet in allem Dasein das Nichts, und mag das Inhaltsleere nicht. Der Brahmane ist Idealist, und verwirft das Reale, weil es nicht die Idee ist; der Buddhist ist Realist, und verwirft trotzdem das Reale, weil es eben nicht wahrhaft real ist.

Im Brahmanenthum erreicht das objective Heidenthum den

Höhepunkt seines aufsteigenden Lebens; im Buddhismus kommt es zur Zersetzung; Volk, Staat, Sprache lösen sich auf; die nationale Begränzung wird in den Universalismus aufgehoben, aber das ist ein Universalismus der Verzweiflung. — Das Brahmanenthum und der Buddhismus verhalten sich ähnlich zu einander wie das Judenthum zum Christenthum. Die Brahmanen wie die Hebräer betrachten sich als das ausschliessliche Volk Gottes; der Buddhismus und das Christenthum umfassen die Menschheit; — jene beiden haben ein bestimmtes Priesterthum und strenge priesterliche Formen, und das Priesterthum herrscht über das Volk; bei den andern beiden ist ein priesterliches Volk, und der Kult ist mehr innerlich als äusserlich; bei den ersten beiden beherrscht eine starre Gesetzlichkeit das ganze Leben, und das Gebot ist hart und drohend, hier herrscht milde Liebe und die Beruhigung der Vergebung.

Erscheint so der Buddhismus als der reine Gegensatz zum Brahmanenthum, so zeigt er sich andrerseits als die klare Consequenz der brahmanischen Idee. Der Brahmane setzt in das an sich völlig leere Brahma einen Lebensprocess, ohne für diesen irgend einen Grund aufzeigen zu können, weshalb die consequentere Vedenta die entschiedene Richtung nimmt, diese ganze Entfaltung für eine Täuschung zu erklären. Die Buddhalehre geht klarer auf die Sachlage ein; sie nimmt die wirkliche Welt der Vielheit, weil sie sich unmittelbar darbietet, als wirklich an, lässt aber jenen Urgrund, in welchen der Brahmane die Entwickelung zur Vielheit auch nur einlegte, nicht durch sie wirklich begründen konnte, als einen die Wirklichkeit nicht erklärenden ganz fallen, lässt jenen müssigen Hintergrund fort. Weil der Brahmane aus Brahma die Welt auch nicht b e g r e i f e n konnte, und sie daher in der tieferen Entwickelung des Gedankens leugnete, so hält der Buddhist lieber an der zu erklärenden W e l t fest, und weist jenen nichtigen Grund zurück. Der Brahmane hat den Grund ohne Welt, der Buddhist die Welt ohne Grund. Wo der Brahmane das Brahma sich wirklich zur Welt entfalten lässt, da geschieht es nur so, dass in das Brahma die Gegensätze des Lebens schon hineingesetzt, das Weltliche in das Überweltliche eingelegt, das reine Urlicht durch die Beimischung von Unterschieden getrübt wird. Der Buddhismus macht diese partielle Verfinsterung nur total, erfasst den verweltlichten, in das Bereich der natürlichen Lebensentwickelung von Sein, Werden und Aufhören hineingezogenen Gott folgerichtiger als die Welt selbst, und ver-

schmäht den Schein eines begründenden Urseins, welches nichts begründet. Der Buddhismus hat daher eine grundlose Welt, — und diesen Charakter der Grundlosigkeit führt er ehrlich und wacker durch. Die Welt hat keinen Grund, und darum kein Recht, sie soll nicht sein; und weil sie dennoch ist, so ist sie vom Übel, ist ein Dasein des Elendes, und meine Aufgabe ist es, mich verachtend von ihr abzuwenden. Das ist eine edle, sittliche Sprache, ein muthiges Fortgehen in der erfassten Idee, unendlich erhaben über die gemeine Gesinnung der materialistischen Weltanschauung, die den geistigen Grund der Welt leugnet, die Welt nicht vernünftig begreifen will, aber doch in das unmittelbare Dasein geniessend sich versenkt, darin die Wahrheit zu haben vermeinend.

Sehen wir uns den Grundunterschied der beiden indischen Auffassungsweisen genauer an, das Ursein der Brahmanen und das Urnichts der Buddhisten, so verschwindet uns derselbe grade in seiner tiefsten Wurzel. Das völlig bestimmungslose, reine Sein der Brahmanen und das ebenso bestimmungslose reine Nichts der Buddhisten fallen in dem schärferen Gedanken völlig zusammen; und grade je tiefer die Brahmanenidee verfolgt wird, um so klarer tritt der Punkt hervor, wo das reine Brahma in das Nichts der Buddhalehre umschlägt. Das leere Sein ist das Nichts.

Das chinesische und das indische Geistesleben bilden einen scharfen Gegensatz, der auf der Grundlage des chinesischen Dualismus und des indischen Monismus erwachsen ist. Die chinesische Weltanschauung ist verständig, die indische ist vernünftig; jene hält die Wirklichkeit als das schlechterdings Wahre und Rechtmässige fest, und kommt nicht über dieselbe hinaus zu einem einigen Urgrunde; diese erhebt sich über die Wirklichkeit zu ihrem Grunde und Wesen; aber unfähig den Grund des Seins als Geist zu erfassen, vermag sie auch die Wirklichkeit nicht als begründet zu begreifen und verwirft die letztere als unberechtigt. Der Chinese ist praktisch, der Indier speculativ; jener ist nüchtern rationalistisch, dieser mystisch; jener begreift nur das Handgreifliche, dieser erfasst nur das Ideale. Der Chinese lebt in voller Befriedigung in den wirklichen Zuständen, der Indier wendet sich grollend von ihnen ab; jener greift rastlos thätig in das bewegte Leben mitwirkend ein, dieser zieht sich in die Wälder oder ins Kloster zurück; jener richtet sich auf der Erde behaglich ein, dieser stösst das Irdische in edlem Unmuth von sich, und ringt nur nach dem Ewigen; jener

will den irdischen Genuss, dieser die Wahrheit; jener ist unermüdlich beschäftigt, Genuss und Besitz und Rang zu erlangen, dieser entsagt der Welt und ihrem Glanze; jener schaut klug und berechnend um sich, dieser sinnend in sich hinein.

Im indischen Bewusstsein aber vollzieht der Buddhismus die letzte Consequenz desjenigen Heidenthums, welches das Göttliche in der Natur erblickt; und er schreitet mit sittlicher Willenskraft bis zu dem Punkte vor, wo der ringende Geist erkennen muss: Ich habe alles verloren, was ich vernünftig zu besitzen, zu begreifen strebte. Im Buddhismus ist daher der Übergang zu einer höheren Stufe gegeben. In der objectiven Weltanschauung versenkt sich der Mensch in die gegenständliche Welt, findet in ihr das allein Wahre. Die Arbeit des menschlichen Geistes ist aber auf folgerichtigem Wege dahin gelangt, wo die einseitige Richtung von selbst umbiegt, um in die entgegengesetzte umzuschlagen. Indem der Geist sich in das gegenständliche Dasein vertieft, und in der Natur das Göttliche suchte, hat sich ihm dieses Dasein selbst aufgelöst, in seiner innern Unwahrheit gezeigt. Weil er eben das Natursein einseitig nur für sich erfasste, konnte er nicht zu dem Punkte gelangen, von wo aus er dasselbe in seiner Wahrheit und Berechtigung ergreifen könnte, und es muss ihm als in sich völlig grundlos und unberechtigt erscheinen. — In der gegenständlichen Welt suchte der Mensch die Wahrheit und das Heil, und vor seinem suchenden Blicke zerfährt das Bild in nichts; er wähnte eine Göttin zu umarmen, und eine Wolke umfängt seine Brust. Die heidnische Geistesarbeit kommt an dem entgegengesetzten Ende dessen an, von wo sie ausgegangen war. Der Mensch versenkte sich aufnehmend und geniessend in die Natur, aber er wurde dabei des Genusses nicht froh, Dornen und Disteln trug ihm der Acker, ihm, der da meinte, im Paradiese die Frucht des Lebens geniessen zu können. Die Welt verbleicht dem sie sehnsüchtig Umfangenden zu immer matteren Zügen, und der Mensch kommt zuletzt bei dem reinsten Gegentheile alles frohen Lebensgenusses an, wo ihm alle Freude am Dasein verargt, wo ihm alles versagt wird, was dem lebensfrischen Herzen lieb und theuer ist. Statt des frohen Ergreifens der lebendigen Wirklichkeit ein wehmüthiges Entsagen, statt der Freude am Dasein der Schmerz der Nichtigkeit. Im Buddhismus schlägt die Naturreligion in Unnatur um, in das klare Gegentheil eines in die Natur sich versenkenden, von ihr getragenen Lebens; alles Natürliche ist da vom Übel, ist Unrecht, ist zu verachten, zu fliehen.

Das Dasein, dem der Mensch sich hingegeben, stösst ihn selbst von sich zurück; je hastiger und lüsterner er nach ihm hascht, um so weiter flieht es vor ihm zurück, und er hat zuletzt um sich nichts als die öde Leere. Die Welt weist selbst den Menschen von ihr ab, weist ihn auf sein eigenes Bewusstsein hin; er findet in ihr nichts von dem, was er suchte; er wird auf sich selbst zurückgewiesen; — der erste Anfang eines erwachenden Selbstbewusstseins ruht darin, dass der Mensch den Blick von dem objectiven Dasein abwendet. Und dieses ist im Buddhismus errungen; in ihm ist der Gipfel erreicht, wo der hochsteigende Gedanke sich umwendet, und eine neue Richtung sich Bahn bricht. Draussen in der Aussenwelt hat der Mensch nichts mehr zu suchen; trauernd verlässt der in seiner Erwartung getäuschte Mensch die ihm ungetreue Natur, und sucht eine neue Heimath, in der der Geist mit neuer, frischer Kraft seine Arbeit wieder beginnen kann. Bettelarm fühlt sich der Geist auf der Stufe des Buddhismus, — das ganze Leben des Buddhisten prägt diese Demüthigung aus, und sein Bettlergewand verkündet die trostlose Enttäuschung in der Verfolgung einer einseitigen Idee; das neue Amerika taucht aber dem sehnsüchtigen Blicke des weltentsagenden, von der Heimath geschiedenen Buddhajüngers noch nicht auf; noch fährt das Fahrzeug auf dem gränzenlosen Meere; hinter ihm ist die alte Welt versunken, und vor ihm zeigt sich nur das leere Nichts. Die alten Götter sind untergegangen, die alte Freude am Dasein verschwunden, aber die neue Welt des freien persönlichen Geistes harrt noch in unbewusstem Schlummer.

Druck von C. H. Storch & Comp. in Breslau.

[illegible]

[illegible] sich [illegible] lieblich [illegible]

[illegible] Menschen [illegible] wie [illegible] seinem [illegible]

er findet in ihr nichts von dem, was er suchte [illegible]

[illegible] — der erste Anfang [illegible]

[illegible] dass der [illegible]

[illegible] objectiven Dasein [illegible]

[illegible]

[illegible] und die [illegible]

[illegible] Interessen in der Auswahl [illegible]

[illegible] moment [illegible]

[illegible] die Bewegung [illegible]

[illegible]

[illegible] Welt [illegible]

[illegible] Schluss [illegible]